المحتويات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، أحمده حمدا كثيرا، ولا حَمدَ إلَّا دون نعمائه، وأمجِّده بأكرم صفاته وأشرف أسمائه، والصلاة والسلام على سيد المرسلين الداعي إلى الدين القويم، التالي للقرآن العظيم، سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى أصحابه الأنصار منهم والمهاجرين، وسلم عليه وعليهم أجمعين .

أهمية الموضوع:

فإن أفضل العلوم هي العلوم الشرعية المتعلقة بمصلحة العباد، في الدنيا والآخرة، وأخص منها علم أصول الدين؛ لأنَّ فيه صلاح الدنيا الآخرة، فمن أجهد نفسه في ليله ونهاره؛ لتحصيله والعمل به، فقد فاز بسعادة الدارين.

إن اهتمام المدرسة العقدية الإسلامية الصحيحة بالدراسات أكثر فأكثر يعتبر ضرورة ملحة كون العقيدة تعتبر الأساس الذي يقوم عليه الدين، ومهما زادت الشروح والتعليقات والتوضيحات عليه فهي قليلة، وخصوصًا في زمن كثرت فيها التيارات والمذاهب والأفكار المادية والتي تشكك في الأديان عمومًا والدين الإسلامي عقيدة وشريعة خصوصًا.

والمدرسة العقلية الإسلامية تعتبر حائط الصد المتماسك في مواجهة التيارات العقلية المنتشرة في العالم في وقتنا الحالي، فكانت حريًا بالباحثين أن يبحثوا عن كل دراسة مهمة في هذا الباب لتقوية هذا السد في وجه الموجات المادية الإلحادية وذلك ببيان العقيدة الصحيحة الموافقة للعقل الصحيح في الدين الإسلامي، ولا سيما في وقت قلت فيه الدراسات الشرعية المعاصرة وقلتها في مجال التحقيق في المخطوطات المتعلقة بالعقيدة الإسلامية مع أهميتها.

ويلاحظ أن المطلع على المكتبات سيجد كثيراً من الكتب والمخطوطات قد مرَّت عليها دهور طويلة، حيث تراكم الغبار على تلك الكتب، وأنَّ الناظر إلى هذه المخطوطات ليقف منبهراً أمام هذه الثروة العلمية الكبيرة، التي تركها لنا سلفنا الصالح رضوان الله عليهم، وكتاب (الحاشية المنسوبة الى المولى الخيالي على شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني) للإمام حيدر بن أحمد الماوراني الحسين الآبادي الشافعي، هو أحد هذه الكتب، وهو جدير بالاهتمام والاعتناء لتبرز قيمته العلمية، وتظهر كنوزه، وهو من الكتب القَيِّمَة في المنطق والعقيدة؛ ولذلك بذلت فيه جهدي، لتحقيقه، قد منّ الله تعالى عليّ وأكرمني بأن أكون واحدا من طلبة هذه الجامعة المشرفة جامعة (فرات) وبعد اجتياز السنة الأولى من الدراسة أحببت أن أكمل دراستي في هذه الجامعة بتحقيق ودراسة مخطوط باسم (آراء العلامة حيدر بن احمد الماورانى في تعليقاته على حاشية المحقق الخيالي على شرح العقائد النسفية للإمام التفتازاني) وبفضل الله تعالى حصلت عليه وبعد عرضه على الكلية تمت الموافقة عليه والحمد لله، ومع هذا.

أسباب اختيار الموضوع:

هناك مجموعة من البواحث والدوافع تأتي وراء اختياري لهذه المخطوطة:

الأول: تزويد المكتبة الإسلامية بدراسة وتحقيق كتاب في موضوع من أهم الموضوعات المعقدة في علم الكلام الاسلامي، والفلسفة الاسلامية.

الثاني: أنَّ هذا الكتاب لم يحقق، ولذلك وجدت في نفسي رغبة في تحقيقه، فشرعت فيه.

الثالث: تعد مسألة المبدأ والمعاد من أهم المسائل التي شغلت العقول البشرية وتفكير الانسان منذ زمن طويل ودهر داهر، ولا يزال الموضوع مفتوح للبحث والدراسة وبحاجة إلى المزيد.

الرابع: الوقوف على فكر العظماء من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم من موضوع المبدأ والمعاد.

الخامس: إحياء الآثار والمجهودات العلمية والعقلية لعلماء الاسلام في مجال العقيدة التوحيدية، لاسيما في الوقت الحاضر باتت الحاجة إلى إحياء التراث العقلي للمسلين أشد من أي وقت آخر.

السادس: أنَّ شرف العلم بشرف المعلوم، وأنَّ من أشرف العلوم هو علم العقيدة والكلام لكونه يتعلق بذات الله تعالى وذات الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) وأشهر ما عُرِفَ به هذا العلم أنَّه يعصم الإنسان عن الكفر بالله تعالى، ولكي يعرف أنَّ أوَّل واجب على الإنسان هو معرفة الله، وما يجب في حقه وما لا يجوز، وهذا هو الذي دعاني إلى تحقيقه.

ثم تأتي القيمة العلمية لهذه الدراسة حيث أنها تتناول كتابا حول قضية من أكثر القضايا الكلامية والفلسفية جدلا وتعقيدا على مرّ العصور إلى يومنا هذا، والمثير للانتباه هنا والجديد في هذا الكتاب هو أن المؤلف والشارح من أجلاء علماء الكلام الاسلامي، وهما بارعان في إبهات الخصوم وتحقيق الحق لاسيما في مسألة المبدأ والميعاد وجميع القضايا الغيبية. وإن الموضوع وإن تناوله كثير من الكتاب والباحثين إلا أن هذا الكتاب فريد في نوعه.

خطة البحث

وقد اقتضت طبيعة الدراسة تقسيمها الى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، وقد اشتملت المقدمة على أهمية الدراسة، وخطتها، ومشكلة البحث، وأسباب إختيار الموضوع، والهدف والغاية من الدراسة، ومنهجية الدراسة ، فكانت هيكلة الدراسة كما يلي :

الفصل الأول: ينقسم على ثلاثة مباحث، هي : المبحث الأول : الحياة الشخصية لسعد الدين التفتازاني اسمه وولادته واسرته ووفاته وحياته العلمية وثناء العلماء عليه، والمبحث الثاني: دراسة حياة الخيالي صاحب الحاشية اسمه وولادته ووفاته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته، والمبحث الثالث: دراسة حياة حيدر بن احمد الماوراني الحسين آبادي شارح شرح العقائد العلامة التفتازاني اسمه وولادته ووفاته وجهوده العلمية ونشأته العلمية وثناء العلماء الكبار عليه

الفصل الثاني : دراسة المخطوط (تعليقات العلامة الحيدري على حاشية الخيالي على شرح التفتازاني للعقائد النسفية) :

وينقسم هذا الفصل على أربعة مباحث، هي: المبحث الأول: اسم المخطوطة ونسبتها إلى المؤلف، والمبحث الثاني: سبب تأليف المخطوطة وتسميتها، والمبحث الثالث: وصف المخطوط ومميزاته والمبحث الرابع منهج المؤلف في المخطوطة

الفصل الثالث ينقسم على أربعة مباحث، هي : المبحث الأول : منهج الباحث في التحقيق، والمبحث الثاني: نمادج من المخطوطة ، والمبحث الثالث : النص المحقق ، والمبحث الرابع : آراء الحيدري الكلامية

وخاتمة البحث وقد اشتملت على أهم الاستنتاجات والتوصيات التي توصلنا اليها ، ثم تلتها قائمة المصادر والمراجع، راجياً من الله تعالى أن يتقبل هذا العمل المتواضع وأن نكون قد أسهمنا في إخراج مخطوطة إلى النور لنشر ما فيها من العلم .

مشكلة البحث:

إن أهم نقطة تعالجها هذه الدراسة هي إخراج مخطوطة من الظلام إلى نور المكتبات وبين يدي الطلاب والباحثين

تشتمل هذه المخطوطة على دقة المسائل العقدية المتداولة في شرح التفتازاني .

معرفة آراء حيدر الماوراني العقدية

جمع نسخ المخطوطة ومقارنتها مع النسخة الأم حتى يتوفر بين أيدي الناس كتاب كامل يضم كل النسخ.

الصعوبات التي واجهت البحاث في إعداد وكتابة هذه المخطوطة ، أذكر منها ما يلي:

صعوبة الحصول على المصادر المتعلقة بالموضوع، نظرًا لعدم توفرها الكترونيًا وعدم إتاحة الفرصة للحصول عليها من المكتبات في المدن الأخرى للاضطرابات الحاصلة بسبب مرض كوفيد 19 (كورونا) .

صعوبة الحصول على النسخة الأخرى من المخطوطة في دار المخطوطات في بغداد للأسباب الأمنية والمشاكل السياسية التي يمر بها العراق.

صعوبة فهم بعض المصطلحات والتركيبات خلال قراءة وتحقيق المخطوطة ونقلها.

يعدّ الموضوع موضوعا رصينا، ولهذا كان يحتاج إلى الجهود المضاعفة.

عدم وضوح الكثير من الكلمات بسبب تعرضها للتلف والتعرض لسوء التخزين

كثرة البحث للحصول على أكثر من نُسَختين من المخطوطة، ومع ذلك لم أجد إلا نسختين فقط.

وجود نقص لوحة في نسخة مخطوطة اسطنبول .

وأخيرا أشكر الأستاذ الدكتور: (سليم أُزأَر سَلان) الذي اقترح علي عنوان المخطوطة وكان معي خطوة بخطوة لإنجازها، أشكره على كل كلمة، عَليَ كل حرف أبدى به النصح لي، أشكره على الأيام والساعات، أشكره على كل دقيقة، وعلى كل ثانية قضاها في تدقيق وقراءة رسالتي زادك الله علماً وعطاءً والحمد لله رب العالمين ..

الفصل الأول: دراسة حياة العلماء:

1. دراسة مختصرة حول العلماء (التفتازاني، والخيالي، والحيدري)

1.1. المبحث الأول: الحياة الشخصية لسعد الدين التفتازاني:

1.1.1. المطلب الأول: اسمه وولادته ووفاته:

اسمه: لقد اتفقت كتب التراجم على أن اسمه**:** مسعود بن عمر بن عبدالله ، المشهور بسعد الدين التفتازاني[1].

ولادته: في تاريخ ولادة السعد ذكر علماء التراجم احتمالين وهذا بناء على أن سعد نفسه لم يشر في أحد كتبه إلى تاريخ ولادته والثاني أن تلاميذه المعروفين لم يشر أحد منهم إلى تاريخ ولادة استاذه ولهذا سنعرض الموقفين ونحاول الترجيح الذي نراه أصح الرأيين.

1.الاحتمال الاول: أن السعد ولد في شهر صفر سنة 712هـ اثنتي عشرة وسبع مئة من الهجرة النبوية بـ (تفتازان) من بلاد (خراسان) أقام بـ (سرخس) وقد ذكر هذا التاريخ كل من ابن حجر العسقلاني وطاش كبرى زاده وعبدالله الجبوري والسيوطي في كتبهم ومن أخذ منهم[2] .

---

1 ينظر: الشوكاني، القاضي العلامة محمد بن على،(ت:1250هـ)، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ويليه الملحق التابع للبدر الطالع، الناشر: دار الكتاب الاسلامي بالقاهرة، سنة 1348هـ، ج303/2. القمي، مح: الشيخ عباس بن محمد رضاء بن أبي القاسم، ت:1359هـ، **الكني والالقاب**، منشور مكتبة الصدر ـ طهران، ج121/2. الكنوي الهندي، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تع: السيد محمد بدرالدين ابو فراس النعاني، الناشر: دار الكتب الاسلامي القاهرة، ص136. البغدادي، اسماعيل باشا بن محمد امين بن مير سليم الياباني، **إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة النشر:1413هـ - 1992م، ج283/1. الشوكاني، قاضى العلامة محمد بن على، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج303/2. البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابانى (المتوفى: ١٣٩٩هـ)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول ١٩٥١، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى:1951، ج430/2، ج429/2. كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني(1408هـ)، **معجم المؤلفين**، تراجم مصنفي الكتب العربية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، الطبعة الاولى: 1414هـ - 1993م، ج849/3. السيوطي، للحافظ جلال الدين عبدالرحمان، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ت: محمد ابو الفضل إبراهيم، الطبعة الاولى، 1384هـ - 1965م، ص 285. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت:1396هـ) **الاعلام**، الطبعة: الخامسة عشر، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، 2002م، 1422هـ، ج2/ 219. القمي، مح: الشيخ عباس بن محمد رضاء بن أبي القاسم، ت:1359هـ، **الكني والالقاب**، منشور مكتبة الصدر ـ طهران، ج121/2. البغدادي، اسماعيل باشا بن محمد امين بن مير سليم البابانى ، **إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة النشر:1413هـ ـــ 1992م، ص283. ويضاف إلى هذا أن السعد نفسه قد ذكر كتابة للقرداغى، ت: محمد على، **محمد فيضي الزهاوي نبذة عن حياته وشيء من آثاره**، حيث قال :يقصد بـ (السعد) و(السيد) العلامتين المشهورين: العلامة سعد الدين التفتازاني، والعلامة السيد شريف الجرجاني. التفتازاني، الامام مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي سنة791 هـ)، **شرح العقائد النسفية**، تح علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ص9. الجبوري، ت: عبدالله الجبري، **المستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الاوقاف**، الطبعة الاولى مطبعة المعارف ـ بغداد:1385هـ ـ 1965م، ص35. التفتازانى، الامام مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي سنة791 هـ)، **شرح المقاصد في علم الكلام**، تح: د عبدالرحمان عميرة، دار المعاريف النعمانية، باكستان، الناشر دار المعارف النعمانية، 1401هـ -1981م، ص 87. المزيدى، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الاشاعيرة والماتريدية**، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى: 2013م، ص30. التفتازانى ، الامام مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي 791 هـ)، **شرح العقائد النسفية**، تح أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الازهرية ـ القاهرة، الطبعة الاولى 1407هـ ـ 1987م، ص 7.

2 ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد(ت:852هـ)، **إنبا الغمر بإنبا العمر**، تح حسين حبشي، القاهرة ـ مصر، 1389هـ ـ 1969م، ج1/ ص389 ـ 390. ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد، ت:852هـ، **الدرر الكامِنة في اعيان المائة الثامنة**، ت: محمد عبدالحميد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ صيدر اباد الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ/ 1972م، ج350/4. كبري زادة، احمد بن مصطفى الشهير، طاش كبري زادة، (المتوفي 968هـ)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الاولى 1405هـ ـ 1985م، ص190. الجبوري، عبدالله الجبري، **المستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الاوقاف**، ص35. السيوطي، للحافظ جلال الدين عبدالرحمان، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ج285/2.

2. والاحتمال الثاني: يقول أصحابه إن السعد ولد في صفر سنة 722هـ اثنتين وعشرين وسبع مئة من الهجرة النبوية[3].

ومن هنا تأتي حيرة الباحثين المدققين ويتساءل بينه وبين نفسه: أي الرأيين أقرب إلى الصواب؟ وأيهما الارجح؟ لأن الاختيار في مثل هذه الحالة، أو الترجيح بين الآراء لا يتم في العادة إلا من خلال أدلة قوية ترجح أحد القولين على الاخر[4]، لكن الذي نميل إليه هو الرأي الاول بناء على ما نقل عن السعد أنه فرغ من تأليف التصريف سنة 728هـ[5]، وهذا لا يتفق مع ما ذكر في الاحتمال لثاني لتاريخ ولادة السعد.

أما وفاته: اختلف العلماء في تاريخ وفاته ايضاً اختلافا بيناً، فقد ذهب بعضهم إلى أن سعد الدين توفي يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة 792هـ اثنتين وتسعين وسبع مئة من الهجرة بسمرقند، ونقل إلى سرخس ودفن بها يوم الاربعاء التاسع من جمادى الاولى بهذه السنة، وهو الذي اختاره العلامة ابن حجر العسقلاني [6]،

وبعضهم يقولون: بأنه توفي يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة 791هـ، احدى وتسعين وسبع مئة من الهجرة، وهو الذي ما ذهب إلى هذا الرأي السيوطي و [7]، وابن حجر في أنباء الغمر[8]، وعبدالله الجبوري و عمر رضا كحالة[9].

وهناك آراء أخرى لكنها بعيدة، منها ما ذهب إليه الزركلي في الاعلام أن سعد الدين توفي سنة 793هـ ثلاثة وتسعين وسبع مئة من الهجرة[10] والقمي في الكني والألقاب [11].

ولعل القول الاول الارجح حيث ذهب إليه كبار المترجمين للسعد.

---

3 القمي، مح: الشيخ عباس بن محمد رضاء بن أبي القاسم، (المتوفي1359هـ) ، **الكني والالقاب**، منشور مكتبة الصدر ـ طهران، ج121/2. الكنوي الهندي، ت: العلامة ابى الحسنات محمد، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص136. البغدادي، اسماعيل باشا بن محمد اليباني، **إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج283/1. الشوكاني، قاضى العلامة محمد بن على، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج303/2. البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابانى **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، ج430/2.

4 سعد الدين التفتازانى، الامام مسعود بن عمر بن عبدالله، **شرح المقاصد في علم الكلام**، ص77.

5 انظر: سعد الدين التفتازانى، مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي 792 هـ)، **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تح: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى 2001م ، ص483.

6 ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد، **إنبا الغمر بإنبا العمر**، ج389.390/1 .

7 السيوطي، للحافظ جلال الدين عبدالرحمان، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ص285.

8 ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد، **إنبا الغمر بإنبا العمر**، ج289/1.

9 كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني، **معجم المؤلفين**، ج849/3 **.**

10 الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الاعلام**، ج/2 ص219 .

11 القمي، مح : الشيخ عباس بن محمد رضاء بن أبي القاسم، **الكني والالقاب**، ج121/2.

2.1.1. المطلب الثاني: حياته العلمية: شيوخه وتلامذته ومؤلفاته.

أنّ الإمام التفتازاني درس على يد كثير من العلماء، فأخذ العلم عنهم[12]، وترك بعده كثير من التلاميذ الذين يعتبرون استمراراً لأفكاره[13]، وترك هذا العالم بصماته في الفكر الإسلامي بفضل مؤلفاته الكثيرة في علوم شتى، فصنف كثير من المصنفات :

وهو صاحب عدّة مؤلفات[14]، وقد أثنى عليه العلماء بما يلائم مكانته السامية، ووصفوهم بالفضائل والكمالات، قال عنه الحافظ ابن حجر: إنه العلامة الكبير، صاحب التصانيف في أنواع العلوم التي تنافس الائمة في تحصيلها والاعتناء بها[15]، ويقول الكنوي أيضاً: كان حبراً غوصاً في بحار المعارف، وبحراً وموجاً ومواجاً

---

12 **من شيوخه: عضد الدين الإيجي (ت 753هـ) ، محمد بن محمد الرازي (ت 766هـ)، ضياء الدين عبدالله بن عثمان القزويني (ت780هـ)، محمد بن سعيد بن مسعود (ت 801هـ) ، سعد الدين أحمد بن عبدالوهاب بن داود بن علي بن المحمدي القوصي، بهاء الدين السمرقندي الحنفي.** ينظر: العكري الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، حققه: محمود الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج355/8، 398، 459. التفتازانى ،الامام مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي 791 هـ)، **شرح العقائد النسفية**، تح: علي كمال، لبنان.ص،9 - 10. ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد، ت:852هـ، **إنبا الغمر بإنبا العمر**، ج84/2 ، 154. المزيدى، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الاشاعيرة والماتريدية**، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الاولى:2013م، ص33-34. التفتازانى ،الامام سعود بن عمر بن عبدالله ، **شرح العقائد النسفية**، تح علي كمال، دار إحياء التراث العربي ،بيروت - لبنان.ص10.

13 **تلامذته: حيدر بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن الرومي الحنفي، حسام الدين بن علي بن محمد الابيوردي، جبريل بن صالح بن الاثير البغدادي المعروف بأثير البغدادي، برهان الدين حيدر بن محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر الهروي، جلال الدين يوسف بن ركن الدين المسيح، محمد بن حمزة بن محمد بن محمد الرومي، يوسف الجمال الحلاج الهروي الشافعي، فتح الله بن عبدالله الشرواني الرومي الحنفي، علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي.** ينظر: السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمان، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، بيروت لبنان، 1412هـ - 1992م، ج168/3، ج131/10. التفتازانى، الامام مسعود بن عمر بن عبدالله، **شرح العقائد النسفية**، تح: علي كمال، ص10. التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله، **شرح العقائد جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد**، نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي، مكتبة المدينة للطباعة والنشر، كراتشي باكستان، الطبعة الاولى 2009م - 1430هـ ، ص25. سعد الدين التفتازانى، الامام مسعود بن عمر بن عبدالله، **شرح المقاصد في علم الكلام**، ص119. المزيدى، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الاشاعيرة والماتريدية**، ج1/ص35-36. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمان، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج339/10. الكنوي الهندي، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص87.

14 **مؤلفاته: مختصر المطول في علم الكلام، التلويج على التوضيح في حل غوامض التنقيح، شرح العقائد النسفية، شرح الرسالة الشمسية، حاشية شرح المختصر للقاضي عضد الدين الإيجى، المقاصد في علم الكلام، تهذيب المنطق في علم الكلام، الحاشية على الكشاف، شرح التصريف العزي، المختصر على تلخيص المفتاح ويعرف بـ(مختصر المعاني)، النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ، مفتاح الفقه، شرح التلخيص المطول.** ينظر: الجبوري، عبدالله الجبري، **المستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الاوقاف**، ص35. السيوطي، للحافظ جلال الدين عبدالرحمان، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ج3/ ص285. الاصبانى، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانسارى، **روضات الجنات في احوال العلماء والسادات** ،المطبعة الحيدرية طهران - قم - خيابان ارم ،سنة 1390هـ، ص180. البغدادي إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، ج2/ ص430. ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد ، ت:852هـ ، **الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة** ، ت: محمد عبدالحميد ضان، الناشر: **مجلس دائرة المعارف العثمانية** صيدر اباد/الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ/ 1972م.ج350/4. القمي، مح : الشيخ عباس بن محمد رضاء بن أبي القاسم، **الكني والالقاب**، ج121/2. كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني، **معجم المؤلفين**، ج849/3. الشوكاني، قاضى العلامة محمد بن على، ***البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع***، ج304/3 - 305. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس **الاعلام**، ج219/2. المزيدى، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الاشاعيرة والماتريدية**، ج42/1. التفتازانى، الامام مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي سنة791 هـ)، **شرح العقائد النسفية**، تح علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ص11- 16. كبري زادة، احمد بن مصطفى الشهير، طاش كبري زادة، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ج1/ ص192. الكنوي الهندي، ت: العلامة محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص136.

15 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن على بن محمد، **الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة**، ج4/ ص350. المزيدى، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الاشاعيرة والماتريدية**، ج1/ ص35.

تؤخذ منه درر الصواد ف، قد رمقت نحو سواحله عيون الحذاق، وطبق لآلي تصانيفه أطباق الافاق، له التأليف الدالة على سريد فطنته وذكائه، ومزيده قيمته وارتفاعه.[16]

2.1 المبحث الثاني: دراسة حياة الخيالي صاحب الحاشية:

1.2.1. المطلب الأول: اسمه ولقبه وولادته ووفاته:

اسمه: هو: شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي الحنفي، متكلم، فقيه، أصولي'
ولادته: ولد 829هـ. قرأ على والده وعلى خضر بك وبرع في العلوم العقلية وفاق اقرانه ودرس بمدارس الروم.[17]، فكان مدرسا بالمدرسة السلطانية في برسة (بتركيا) ثم في أزنيق[18].
وفاته: ولقد اختلف العلماء في تاريخ وفاة العلامة الخيالي اختلافاً بيناً، فبعضهم يقولون، بأنه توفي في (أزنيق) 861هـ[19]، وبعضهم يقولون، بأنه توفي 862هـ[20]، وبعضهم يقولون، بأنه توفي 870هـ[21].

2.2.1. المطلب الثاني: حياته العلمية: أساتذته وتلامذته ومؤلفاته.

أساتذته: أخذ الإمام الخيالي عن مشايخ عصره إلا أنه لم تذكر لنا المراجع المتوفرة لدي عن أساتذة المولى الخيالي كثيرا سوى شخصين إثنين :

1. هو والده نفسه ولا نعرف عن سيرته كثيراً . وكل ما في كتب التراجم أنه كان قاضيا وقرأ عنده الخيالي مباني العلوم[22]

---

16 الكنوي الهندي، ت: ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص136.

17 المزيدى، ت: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية**، ج55/1، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (المتوفي 1396هـ)، **الاعلام**:ج1/ ص362.

18 المصدر السابق:ج1/ ص362. المزيدى، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية**، ج55/1.

19 المزيدى، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية**، ج1/ص55.

20 الجبوري، عبدالله الجبري، **المستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الاوقاف**، ص168. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الاعلام**: ج1/ ص362. الهندى، عبد النصير ناتور الهندى، **شرح العلامة الخيالي على النونية** ، للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام، ص 43. الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني،(ت: ١٠٦٧هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١م، ص 1145,1857. الكنوي الهندي، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي الكنوي الهندي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تح: السيد محمد بدر الدين ابو فراس النعاني، ص 43. كار بروكلمان، **تاريخ الادب العربي**، تح: عبدالحليم النجار و رمضان عبدالتواب، الناشر: دار المعارف، سنة النشر 1977م، ج7/ ص368.

21 الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني،(المتوفي ١٠٦٧هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٩٤١م، ص 347. الكنوي الهندى، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص 43. المزيدى ،تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى ، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية**: ج1/ ص 55، **هدية العارفين للبغدادى**:ج1/ ص132.

22 الكنوي الهندي، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص43. الشوكاني، قاضى العلامة محمد بن على، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج1/ ص121 - 122، كبري زادة ، طاش كبري زادة، (المتوفي: 968هـ)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** ص85 86. العكرى الحنبلي، ابو الفلاح عبدالحي بن أحمد، **شذرات الذهب في اخبار من الذهب**: ج7/ ص344. الهندى، عبد النصير ناتور الهندى ، **شرح العلامة الخيالي على النونية** ، للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام، ص 43.

2. ثم وصل الخيالي إلى العلامة الكبير محقق علماء الروم المولى خضر ابن جلال الدين وهو مدرس بسلطانيه بروسه وقد مرت ترجمة المولى خضر بك بالتفصيل .

وهذان الاثنان وجدناهما في قائمة أساتذة الخيالى .ثم هناك الشيخ عبدالرحيم المرزيغوني خليفة الشيخ زين الدين الخافي ،تلقن عنده الخيالى كلمة الذكر[23]، ولعله قد استفاد منه علوم الصوفية . وعلى هذا يمكن اعتبار الشيخ عبدالرحيم أيضا من أساتذة المولى الخيالى[24]، وتتلمذ على يده كثير من العلماء[25] ،
وترك هذا العالم بصماته في الفكر الإسلامي بفضل مؤلفاته وشروحه وحواشيه الكثيرة [26]، وأثنى عليه العلماء كثيراً وأرى أنه يكفى لمعرفة مكانة الخيالي لدي المؤرخين ما قاله عنه الشوكاني في كلمات موجزة : ((مات وله ثلاث وثلاثون
سنة شابا ، ولو عاش لزاحم الشريف ـ يعنى السيد الشريف الجرجاني ــ وأضرابه))[27] ،

---

23 كبري زادة، طاش كبري زادة، (المتوفي: 968هـ)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص 86

24. الهندى، عبد النصير ناتور، **شرح العلامة الخيالي على النونية** ، للمولى خضر بن جلال الدين ص 59 .

25 **تلامذته: العارف بالله الشيخ أمر الله بن آق شمس الدين نجل العارف بالله الشيخ شهاب الدين السهروري ووالده محمد بن حمزة الشهير بآق شمس الدين كان من كبار أولياء بلاد الروم ، العالم الفاضل المولى (غياث الدين ابن أخي الشيخ العارف بالله تعالى آق شمس الدين) الشهير بـ (باشا جلبي).وقد عده أبو الحسنات اللكنوي وطاش كبرى زاده من تلاميذه الخيالى، المولى(كمال الدين إسماعيل القرمانى) ذكره اللكنوى، وصاحب الشقائق في قائمة تلامذة المولى الخيالى وهو الشهير بـ(قره كمال) صاحب التصانيف المفيدة والمشهورة ،منها حواشى الكشاف.** ينظر: كبري زادة، طاش كبري زادة،(المتوفي: 968هـ)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص 138- 142. الكنوي الهندى، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص43. كبري زادة ، طاش كبري زادة، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** ص:86-198 -201،199-202.

26 **مؤلفاته: حاشية على شرح الشريف الجرجاني للعقائد العضدية ، حاشية على شرح وقاية الراوية في مسائل الهداية ، حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية، حاشية على أوائل شرح تجريد للطوسي، حاشية على تفسير البيضاوي، حاشية على التلويح ، تعليقاته على شرح المقاصد**. ينظر: الهندى، عبد النصير ناتور الهندى ، **شرح العلامة الخيالي على النونية** ، للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام ص 51 ــ 58. المزيدى ،تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية:** ج1/ ص 55. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الاعلام** ،:ج362/1. البغدادى، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابانى (المتوفي:1399هـ)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**: ج1/ص132. كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني، **معجم المؤلفين**، ص315. الجبوري، عبدالله الجبري، **المستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الاوقاف**، ص 168. كبري زادة، طاش كبري زادة، (سنة الوفاة 968هـ) ، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص 87. الشوكاني، قاضى العلامة محمد بن على، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج1/ ص 122. الكنوي الهندي، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص 43.

27 الشوكاني، قاضى العلامة محمد بن على، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج1/ ص121 ــ 122. الكنوي الهندي، ت: العلامة ابى الحسنات محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص43. الهندي، عبد النصير ناتور الهندي، **شرح العلامة الخيالي على النونية**، ص59. المزيدي، تح: الشيخ أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية**، ج1/ ص55.

3.1 . المبحث الثالث: دراسة حياة حيدر بن احمد الماورانى الحسين ابادى شارح شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني

1.3.1. المطلب الأول: اسمه ونسبه ولقبه:

اسمه:

هو العلامة حيدر الثاني بن احمد الاول بن حيدر الاول بن محمد الحيدري، وهو (الحيدر الثاني)[28]، من اسرة الحيادرة المشهورة أو باسم اخر (حيدر الكبير)[29]،

ونسبه:

العلامة حيدر بن أحمد بن حيدر بن محمد بن حيدر بير الدين بن إبراهيم برهان الدين بن علي علاء الدين بن موسى صدر الدين بن صفي الدين أبو إسحاق الاردبيلي، بن امين الدين بن جبرائيل بن صالح بن قطب الدين بن صلاح الدين رشيد بن محمد الحافظ بن عوض بن فيروز شاه بن محمد شاه بن شرف شاه بن محمد بن حسن بن محمد بن إبراهيم بن جعفر بن محمد بن اسماعيل بن احمد الاعرابي المدني بن محمد بن أبي محمد القاسم حمزة بن الامام الهمام(موسى الكاظم) بن الامام جعفر الصادق بن الامام محمد الباقر بن الامام زين العابدين علي بن الامام سيد شباب أهل الجنة ابي عبدالله الحسين "رضي الله عنه" بن الامام الهمام والبطل الضرغام أسد الله الغالب، علي بن أبي طالب امير المؤمنين ورابع الخلفاء الراشدين، **ابن عم النبي "ﷺ"** ولا ترى نسباً كنسب السلسلة الحيدري، في أخذ كل منهم عن أبيه، وهو عجيب الاتفاق، ثم يذكر مولانا إبراهيم الفصيح بعد هذا جماعة من علماء الحيدرية[30]، .

عندما عاد إسماعيل الصفوي من فتح (ديار بكر)[31]، سنة 912 – 913هـ، وضع يده على كرمانشاه وسنة(سنندج)[32] ، وجعلها من مملكته، ولقسوته البالغة هرب الكثير من مناطق نفوذه، تخلصا من سطوته، ومن الهاربين أحد سكنة قرية (حسين آباد)[33]، الواقعة قرب مدينة "سنة" في مقاطعة أردلان من كردستان إيران،

---

28 الفرهادي، عبدالله الفرهادي، **الأكيل في محاسن أربيل**، مطبعة جامعة صلاح الدين – أربيل، الطبعة الاولى: 1422هـ –2011م، ص189. المحمدي، سعيد محمد أحمد، **اسهامات العلماء الكرد في خدمة اللغة العربية والثقافة الاسلامية، الطبعة الاولى**، 1435هـ-2013م، دائرة البحوث والدراسات سلسلة الدراسات الاسلامية المعاصرة، ص345. إسماعيل، زبير بلال إسماعيل، **علماء و مدارس في اربيل**، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، الطبعة الاولى: 1984م.ص180. الحسيني، السيد احمد، **تراجم الرجال**، مجموعة تراجم لإعلام أكثرهم مغمور ونتنشر موادها التاريخية لأول مرة، الناشر مطبعة نكارش، الطبعة الاولى: 1422هـ، ج1/ ص632.

29 الراوي، السيد محمد سعيد الراوي البغدادي، تح: عماد عبدالسلام رؤوف، **تأريخ الاسر العلمية في بغداد**، دار الشؤن الثقافة العامة، بغداد، الطبعة الاولى: 1997م، ص130. العمري، عصام الدين، عثمان بن علي بن مراد العمرى، **الروض النضير في ترجمة أدباء العصر**، ت: سليم النعيمي، مطبعة : المجمع العلمي – العراق، 1395هـ – 1975م، ص8. ينظر: عماد عبدالسلام رؤوف، **مراكز ثقافية مغمورة في كردستان العراق خلال القرون المتأخرة**، الطبعة الاولى - اربيل، 2008م، ص158

30 إبراهيم فصيح، إبراهيم بن صبغة الله بن أسعد الحيدري، **الذخائر**، ت: معن حمدان علي، السلسة الحيدرية، مجلة فصلية محكمة تعنى بالآثار والتراث والمخطوطات والوثائق، الطبعة الخامسة:2001م، ص 321. إبراهيم الفصيح ، ابراهيم بن صبغة بن أسعد الحيدري، **عنوان المجد في بيان أحوال البغدادي والبصرة والنجد، ت: أحمد فريد المزيدى**، الطبعة: الاولى، دار الكتب العليمة، بيروت لبنان: 2010م، ص100 –101. السامرائي، يونس الشيخ إبراهيم، **القبائل والبيوتات الهاشمية في العراق، الدار العربية للموسوعات**، الطبعة الاولى:2004م – 1425هـ، ص22.

31 **دياربكر أو آمد هي أكبر مدينة في جنوب شرق تركيا وهي العاصمة الادارية لمحافظة تحمل نفس الاسم تقع ضفاف نهر دجلة، على موقع مدينة أميدا الاثرية. اكتسبت اسمها من العرب من بني بكر بن وائل الذين استوطنوها بعد الفتح الاسلامي في عهد معاوية رضي الله عنه .**

32 **سنندج : مدينة إيرانية تقع غرب البلاد عاصمة محافظة كردستان، قرب الحدود مع العراق .**

33 **حسين آباد: هي قرية تقع في إيران في قسم معصومية النريفي.**

استقر الهارب في بلدة حرير التي كانت مراكز لإمارة السورانية آنذاك،[34]، واشتهر من ذريته الشيخ حيدر بن محمد بن حيدر بير الدين[35] .

ويذكر إبراهيم الفصيح: عن مجيء الحيدريين أولاً إلى العراق فقال: ادعى إسماعيل الصفوي الربوبية، وكان يسجد له عسكره، وقتل خلقا لا يحصون، بحيث لا يعهد في الاسلام ولا في الجاهلية ولا في الامم السابقة مقدار ما قتله إسماعيل شاه من النفوس، وقتل عدة من اعاظم العلماء وحرق كتبهم بحيث لم يبق أحد من أهل العلم في بلاد العجم، وحينئذٍ انهزم أي" ذهب " العلامة المحشي إثبات الواجب المولى الشريف محمد ابن الشيخ حيدر بير الدين إلى جهة العراق، واختفى في جبال الاكراد في نواحي(الحرير).... فسلم على دينه ومذهبه وروحه ولله الحمد، فحل جدنا المذكور لدى أمراء الاكراد وعلمائهم وأكابرهم، واخذوا عنه العلم ووقروه وكف وزراء الدولة العثمانية بعد فتحهم العراق على أيدي العجم أولاده مؤونة معاشهم، وتناسل آباؤنا في العراق أحد عشر ظهرا، ونشروا العلم، وألف الكتب المفيدة في كل فن، ونشروا العلوم العقلية في العراق مخصوصا بالمنقول مدة طويلة من الدولة العثمانية ــــ أدامها رب البرية ــــ الثروة العظيمة والجاه، ومناصب الافتاء، ونبش إسماعيل شاه قبور المشايخ والعلماء وأحرق عظامها"[36]، .

ويتبين لنا مما سبق ذكره أن الاسرة الحيدرية قديمة معروفة، سكن أفرادها في(حرير)[37]، ثم في قرية ماوران[38]، ومنها انتقل بعض منها إلى اربيل[39]، وبغداد وقد ازدهرت هذه القرية في أيامهم، واشتهرت بعلمائها وعلماءها من الاسرة المذكورة، الذين ذاع صيتهم في الاوساط العلمية جميع انحاء العراق، بل في خارجه ـ ايضاً.

أنجبت الاسرة الحيدرية المعروفة منذ نزوحها من شمال إيران إلى كردستان الجنوبية علماء كباراً خدموا الامة الاسلامية أفضل خدمة.

ألقابه:

يلقب العلامة (حيدر الكبير)[40]، بألقاب عديدة: ولقبه: المشهور بـ(حيدر الثاني)[41]، تميزا بينه وبين والده، وله لقب آخر (بالماوراني)[42]، لأنها موطن عائلته أولاً، ويلقب كذلك(الحريري):[43]، نسبة الى دير من اديرة

---

34 إبراهيم فصيح، إبراهيم بن صبغة الله بن أسعد الحيدري، **الذخائر**، ت: معن حمدان علي، ص145 .

35 ابراهيم فصيح، **الصراط المستقيم في الدين المحمدي القويم**، فيان صالح علي، 2004م، ص8.

36 الحيدري، إبراهيم فصيح ، ابراهيم بن صبغة بن أسعد، **عنوان المجد في بيان أحوال البغدادي والبصرة والنجد**، ص93- 94.

37 ناحية حرير: وهي ناحية كبيرة، تابعة لقضاء شقلاوة، تقع في شرق محافظة أربيل، المسافة بين اربيل وحرير تقريبا حوالي (50) كيلو متر .

38 قرية ماوران : تابعة شقلاوة، وفي القديم، تابعة رواندز، تقع في سفوح الشمالية لجبل سورك، نالت شهرة عريضة ابان القرن الاربعة الاخيرة، بسبب وجود الاسرة الحيدرية، وقد اتخذها العلماء الحيدرية موطنا لهم بعد انتقالهم من حرير، فأقاموا فيها مدرسة واسعة تتدفق بالنشاط الحيوية ، القاصي والداني من أنحاء العراق المختلفة وحتى من خارج، حيث كان مؤسس مدرسة ماوران العلامة الحيدر الكبير بن احمد بن حيدر الاول، الذي عاش في النصف الاخير من القرن العاشر للهجرة. الحيدري، إبراهيم فصيح، **عنوان المجد في بيان أحوال البغدادي والبصرة والنجد** ص125. الراوي، السيد محمد سعيد الراوي البغدادي، **تأريخ الاسر العلمية في بغداد**، ص135

39 أربيل أو إربل أو هولير وهي محافظة أربيل وعاصمة إقليم كردستان العراق، وهي رابع أكبر مدينة من حيث المساحة في العراق بعد(بغداد ـ والبصرة ـ والموصل)

40 العمري، عصام الدين، عثمان بن علي بن مراد العمرى، **الروض النضير في ترجمة أدباء العصر**، ت: سليم النعيمي، مطبعة : المجمع العلمي ـ العراق، 1395هـ ــ 1975م، ص8. القرداغي، محمد على، **ورود الكرد في حديقة الورود**، سلسة الثقافية، دار ئاراس للطباعة والنشر، شارع كولان اربيل، الطبعة الثانية :2007م، ص148.

41 المحمدي، سعيد محمد أحمد، **اسهامات العلماء الكرد في خدمة اللغة العربية والثقافة الاسلامية**، ص345

42 روحانى، بابه شيخى مه ردوخ، **ميزووى ناودارانى كورد**، ماجدى مه ردوخ، هه ولير، به ركى يه كه م: 2011ز، ص186-224.

43 الشهرزوري، يوسف بن حمزة الالياسي الكوراني، **الذهب المذاب في مذاهب النحاة ودقة الإعراب**، ت: حمدي الجبالي، مكتبة :جامعة الاسلامية، السعودية، تاريخ النشر:1148هـ ، ص17. كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني، **معجم المؤلفين**، ص663.

حرير، ويلقب كذلك (الكردي)[44]، لأنه من حيادرة الاكراد، ويلقب بـ (الصفوي)[45]، وهذا اللقب نسبة إلى جده الشيخ صفي الدين أبو إسحاق الاردبيلي، يلقب بـ(الحسين الآبادي)[46]، فانه انتقل من حسين آباد إلى أقليم كردستان العراق لا تختلف لغة ومحيطا وحضارة، ويلقب كذلك(بالشافعي) لأنه كان مثل معظم أبناء قومه الاكراد يتبعون في حياتهم العملية فقه الامام الشافعي "رحمه الله ."[47]،

2.3.1. المطلب الثاني: ولادته ووفاته.

ولادته ووفاته:

العلامة حيدر بن احمد الماورائي، ولد يوم الاثنين 11 من شوال سنة (1038هـ - 1629م) بدأ بالدراسة في مدرسة الماوران وأكمل العلوم عند والده [48]،

وفي سنة 1138هـ ، صدر الامر السلطاني بإهداء قرى في منطقة الحرير الى العلامة حيدر لصرف غلاتها على الطلاب، رجع إلى اربيل، وتوفي سنة (1127هـ - 1717م) ودفن في مقبرة الشيخ عبدالله، باسم اخر (شيخه الله) في مركز أربيل [49]، يقول محمد خليل المرادي في سلك الدرر: وسافر لدار السلطنة العلية قسطنطينية المحمية سنة 1126م ست وعشرين ومائة وألف، ثم رجع منها إلى الموصل و توفي بعد عودته بنحو ثلاث سنين، وقد جاوز التسعين سنة ويقال: "إنه لما توفي ظهرت لِوفاته أمور خارقة، فاشتدت الريح، وأرعدت السماء، وأبرقت، واحمرت الدنيا، واسودت بالغبرة الافاق، فكانوا يرون أن ذلك حزنا على وفاته[50]،.

3.3.1. المطلب الثالث: ونشأته وجهوده العلمية.

العلامة حيدر الثاني رحمه الله : كان من افضل علماء عصره[51]، كان عالما مدققا فاضلا جليلا نبيلا ومدرسا مفيدا ومصنفا [52]، فإن له فضيلة اخرى بين الناس بسب أبيه، لأن أباه احمد بن حيدر، كان عالماً كبيراً كما ذكره الشيخ طاهر البحركي فقال: أحمد بن حيدر، أحد فضلاء وجها بزه العلماء الحيدريين الماورانيين درس لدى والده

---

44 القره داغي، محمد على، **كنوز الكرد في خزائن دار المخطوطات العراقية**، السليمانية، الطبعة الاولى، 1434هـ 2013م، ص321.

45 البغدادى، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، ص 243.

46 أبو الفضل، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي (المتوفي: 1206هـ)، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر**، ت: أكرم حسن العلبي، الناشر دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الثالثة: 1408هـ - 1988م، ج1/ ص76.

47 السامرائي، يونس إبراهيم، **تاريخ علماء البغداد في قرن الرابع العشر**، مطبعة الاوقاف والشؤن الدينية ،1982، ص11 .

48 البحركي، طاهر ملا عبدالله، **حياة الأمجاد من العلماء الاكراد**، الطبعة الاولى، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م، ج250/1. القرداغى، محمد على، **بووژاندنه وه ى ميژووى زانايانى كورد**، جابي يه كه م: جابخانه ي ئاراس هولير- 2004 م، ص236.

49 المحمدي، سعيد محمد أحمد، **اسهامات العلماء الكرد في خدمة اللغة العربية والثقافة الاسلامية**، ص225. روحانى، بابه شيخى مه ردوخ، **ميژووى ناودارانى كورد** ، ماجدى مه ردوخ ، هه ولير ، به ركى يه كه م : 2011ز، ص224. البحركي، طاهر ملا عبدالله، **حياة الأمجاد من العلماء الاكراد**، الطبعة الاولى، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م، ج1/ ص251.

50 أبو الفضل، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر** ص76ـــ77.

51 الصويركى، ت: محمد على، **معجم اعلام الكرد في تاريخ الاسلامي والعصر الحديث**، مطبعة السليمانية، مؤسسة حمدي للطبع والنشر:2005م، ص242. صالح، رفيق صالح، الاثار الكاملة للمؤرخ الكردي محمد أمين زكي، **مشاهير الكرد وكردستان**، لإحياء التراث الوثائقي، مطبعة شفان سليمانية: 2005م، ج189/2– 190. الصويركى، د: محمد على، **الموسوعة الكبرى لمشاهير الكرد لمشاهير الكرد عبر التاريخ**، دار العربية للموسوعات: 2008م، ج2/ ص106.

52 الفرهادي، عبدالله الفرهادي، **الأكيل في محاسن أربيل**، ص189. الهسنياني، صالح شيخو رسول، **علماء الكرد وكوردستان من القرن الاول الهجري للإسلام** (المتوفي سنة 1400هـ)، مطبعة هاوار دهوك 2012م، ص176.

واكمل العلوم، ونال الاجازة العلمية منه سافر إلى الشام ودرس في المدرسة (القمجماسية)، ثم رجع إلى كردستان، وله تأليف مفيدة أشهرها المحكمات، وهي حاشية على شرح العقائد للدواني"[53]،

كما جاء ذكر فضله وأوصافه في كتاب سلك الدرر: حيدر بن أحمد الشافعي الحسين آبادي الشريف الصفوي، كان في التقوى والزهد والعلم والعمل على جانب عظيم، وكان مرجع علماء قطره، وأخذ العلم عن والده، وولده أخذ العلم عن أبيه حيدر، وترجم له صاحب الروض فقال في حقه: هذا الثاني صاحب المثالث والمثاني.... نشأ في معالم العلم وربي في حجره... أتعب نفسه في تحصيل العلم وصنوفه، أقام رجال التحصيل من كل مكان فالتفت الى الافادة عرضاً، فقصده من سائر البلدان ، ومن خلخال وخراسان والعجم وداغستان، فصنف وأفاد وملأ بتأليف الاقطار والبلاد فحاز المعالي وتفرد في فنونه..... باقة مسك ضاع ندا وعبق مجدا فعطر الكون برياه العاطر، وحاز بطيب مكارم فضائله المعالي والمفاخر.

فاح الثرى متعطرا بثيابه حتى حسبنا كل ترب عنبرا

وترجمتهم في كتابي المومي إليه فقلت : هذا البيت كالسبع المثاني في البيوت، وأهله بين الانام كالجوار والياقوت، نهلوا من نهر المجرة، واقتطفوا بالمعالي زهر الزهرة، تغذوا بلبان المجد وتربوا بموائد المدح والحمد، وتفوح من طيب الثناء روائح لهم بكل مكانة تستنشق

مكية النفحات إلا أنها وحشية بسواهم لا تعبق[54]

ويقول إبراهيم فصيح الحيدري في وصفه: " علامة العلماء واللج الذي لا ينتهى، ولكل لج ساحل بحر العلوم المحيط، بكل منطوق ومفهوم، صاحب الكرامات العديدة، والتأليف المفيدة، شيخ الكل في الكل مولانا وجدنا المولى الشريف حيدر بن أحمد ـ قدس سره ـ عدة تأليف عظيمة ودقيقة [55]،

ويقول: العلامة ملا طاهر البحركي: إن (حيدر بن أحمد) في سنة 1126هـ ـ 1714م سافر إلى استنبول، لزيارة السلطان(أحمد الثالث)[56]، وللاشتراك في مجمع العلماء الاسلامي، يحكي أنه حضر

خطبة الجمعة في تركيا والسلطان حاضر في الجامع، فأمر ملا حيدر ابنه ملا إبراهيم أن ينزل الخطيب على المنبر، ويخطب بنفسه، فامتثل الأمر، وبعد الفراغ لامهُ السلطان على ما صدر، فقال: فضيلة السلطان إن إمامك كافر، لا تجوز الصلاة خلفه، فتعجب السلطان، وقال: ما علامته ؟ أجاب الملا حيدر بأن علامته أنه غير مختون، فأمر السلطان بالكشف عنه، فكان كذلك فاعترف بأنه كافر جاسوس، فأمر بضرب عنقه بالسيف، وأهدى السيف إلى الملا، وبقي السيف إلى هذه الايام عنده هذه الاسرة تستشفي به المرضى، والمصابون تبركا بأنه سيف الجهاد، فهو محفوظ عند الأخ ممتاز الحيدري بمحلة الآزادي في أربيل .[57]،

53 البحركي، ملا طاهر ملا عبدالله، **حياة الأمجاد من العلماء الاكراد**، ج1/ ص73.

54 أبو الفضل، محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر**، ج1/ ص77. العمري، عصام الدين، عثمان بن علي بن مراد العمرى، **الروض النضير في ترجمة أدباء العصر**، ج3/ ص8. إسماعيل، زبير بلال إسماعيل، علماء و مدارس في اربيل، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، الطبعة الاولى: 1984م، ص42.

55 إبراهيم فصيح، ابراهيم بن السيد صبغة الله بن أسعد الحيدرى البغدادي، **عنوان المجد في بيان أحوال البغداد والبصرة والنجد**، الطبعة: الاولى، دار منشورات البصرى ــ بغداد، الطبعة الثانية : مدبولي ــ 1999م، ص119.

56 السلطان (الغازي أحمد خان الثالث)، ابن (السلطان الغازي محمد الرابع) المولود في 3 رمضان سنة (1083هـ)23 ديسمبر سنة (1673م). ومما يذكر في التاريخ لهذا الملك ادخال المطبعة في بلاده وتأسيس دار طباعة في الاستانة العلية بعد اقرار المفتي واصداره الفتوى بذلك مشترطا عدم طبع القران الشريف خوفا من التحريف. المحامي، محمد فريد بك ابن أحمد فريد باشا، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ت: إحسان حقي، الطبعة الاولى، دار النفائس، بيروت لبنان، 1401هـ ــ 1981م ، ص312.

57 البحركى، طاهر ملا عبدالله، **حياة الأمجاد من العلماء الاكراد**، ج1/ ص250. البحركى، ملا طاهر ملا عبدالله، **ميزووى زانايانى كورد**، نوسينكه ى : ته فسير ــــ هه ولير، جابى دووم : 1437ك ـ 2016 هـ ، ص 336.

دورة بالنسبة إلى منح الإجازات العلمية في العراق خاصة في كردستان لا يوجد سند إلا ويتصل بالعلامة (الحيدر الثاني)، نذكر مثالاً واحداً لسلسلة الاجازة العلمية في كردستان شيخنا المرحوم (شيخ مصطفى النقشبندي)، وهو أخذ الإجازة عن والده العلامة(غياث الدين أبو بكر)، والوالد أخذ ـ أيضاـ عن أبيه (محمد بن عبدالله الهرشمي)، وهو أخذ عن شيخه(محمد الخطبي السليماني)، وهوعن شيخه (عبدالرحيم الزياريي)، وشيخه (ابن آدم)، وكلاهما عن العلامة (عبدالرحمان الروزبهاني)، عن (صبغة الله)عن(صالح الحيدري) عن والده(اسماعيل الحيدري) عن والده (إبراهيم الحيدري)، عن العلامة (حيدر الثاني بن احمد)الى آخره[58]،

4.3.1. المطلب الرابع: شيوخه وطلابه ومؤلفاته

شيوخه:

المصادر التي بين أيدينا والتي تذكر سيرة العلامة (حيدر بن أحمد) لا يشير أي الكتاب إلى شيوخه، ولكن عادة علماء الحيدرية أخذوا العلم نصلاً عن نصلاً ، لهذا نعتقد أنه درس عند أبيه، وكان أبوه شيخه في العلم، واخذ أبوه الاجازة العلمية ـ أيضاً ـ عن أبيه.

واما بنسبة الى طلابه فله طلاب كثيرون، لأن لديةٌ مدرسة (ماوران) خاصة به، وهو أسس مدرسة في (قرية جمن) كانت قريبة من أربيل كما أشار إليها دكتور عماد في كتابه مراكز ثقافية يقول: جمن وقد تكتب شمن، قرية في ناحية (قوش تبه)، التابعة لقضاء أربيل، أنشأ فيها الملا حيدر بن أحمد الحيدري، في القرن الثاني عشر للهجرة مدرسة كان له الفضل في تخريج عدد من العلماء ويظهر أنها أصبحت مركز استقطاب للحركة الفكرية في تلك النواحي.

ومن طلابه:

أبو بكر بن أحمد بن محمد.
عثمان بن اسماعيل بن خضر آغا الكركوكلي.
يعقوب بن أحمد النستاني في قرية جيمن[59]
ابنه عبدالله بن حيدر الثاني
إبراهيم بن حيدر الثاني
أحمد الثاني بن حيدر الثاني بن أحمد الاول
علي بن محمد بن علي بن حسن[60]
مراد بن أحمد بن يوسف جان بن سليمان أبو اليسر.
محمد بن خان أحمد
إبراهيم بن محمد[61]

58 محمد أمين، أكرم عبدالوهاب، **الامداد شرح منظومة الإسناد**، طبع: المكتبة الوطنية، أربيل، ج6/ ص 120.
59 عماد عبدالسلام رؤوف، **مراكز ثقافية مغمورة في كردستان العراق خلال القرون المتأخرة**، ص61–62.
60 القره داغي، محمد على، **كنوز الكرد في خزائن دار المخطوطات العراقية**، السليمانية، الطبعة الاولى، 1434هـ ـ 2013م، ج2/ ص345
61 المصدر السابق ج6/ ص323.

ومؤلفاته: فمن مؤلفات حيدر الكبير عدة تأليف عظيمة ودقيقة:

حاشية على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني.[62]
حاشية كبيرة على شرح إثبات الواجب.[63]
حاشية على شرح مختصر المنتهى في علم اصول الفقه.[64]
رسالة في الرد على الرافضة.[65]
حاشية على شرح العقائد العضدية، وللمحقق العضدية وللمحقق جلال الدين الدواني[66]
حاشية على أشكال التأسيس في الهندسة.[67]
حاشية على شرح حكمة العين في الحكمة.[68]
حاشية على حاشية(الاري)على شرح القاضي الرمي على (الهداية) في الحكمة.[69]
حاشية على حاشية ميرزا خان على تعليقات السيد.[70]
حاشية على شرح عصام الدين على الرسالة الوضعية.[71]
حاشية على شرح (عصام الدين) على الرسالة العضدية.[72]
حاشية على ميرزا خان على القرباغي.[73]
رسالة في أداب البحث.[74]

حاشية على شرح التجريد في علم الكلام.[75]

مذهبه الفقهي والعقدي:

من جهة مذهبه الفقهي قد ورد أنه كان شافعي المذهب، لأن أكثر العلماء الاكراد شافعيو المذهب ، كما جاء في كتاب سلك الدرر يقول: حيدر بن أحمد الشافعي الحسين الآبادي الشريف الصفوي[76].
إذ إن انتماءهم للمذاهب مرتبطة بالمكان الذي يعيشون فيه وكما يقال: الانسان ابن بيئته بالنسبة لمذهبهم الفقهي.

---

62 المدرس، عبدالكريم محمد المدرس، **علماءنا في خدمة العلم والدين،** دار الحرية، بغداد ــ العراق، الطبعة الاولى: 1983م، ص.180. القره داغي، محمد علي، **كنوز الكرد في خزائن دار المخطوطات العراقية،** ج1/ ص321.

63 أبو الفضل، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي، أبو الفضل (المتوفي 1206هـ)، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر،** ج76/1.البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**،ج2/ ص342

64 العمري، عصام الدين، عثمان بن علي بن مراد العمرى، **الروض النضير في ترجمة أدباء العصر،** ج3/ ص 8

65 البحركى، طاهر ملا عبدالله، **حياة الأمجاد من العلماء الاكراد،** ج1/ ص 251.

66 إسماعيل، زبير بلال إسماعيل، **علماء و مدارس في اربيل،** مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، الطبعة الاولى: 1984م، ص/42.

67 إبراهيم فصيح ، ابراهيم بن السيد صبغة الله بن أسعد الحيدرى البغدادي، **عنوان المجد في بيان أحوال البغداد والبصرة والنجد،** ص/ 119.

68 عماد عبدالسلام رؤوف، **مراكز ثقافية مغمورة في كردستان العراق خلال القرون المتأخرة،** ص/158

69 الراوي، السيد محمد سعيد الراوي البغدادي، **تأريخ الاسر العلمية في بغداد،** ص/130

70 كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني، **معجم المؤلفين،** ص663.

71 الفرهادي، عبدالله الفرهادي، الأكيل في محاسن أربيل، ص/189. القرداغى، ت محمد على، **بووزاندنه وه ى ميزووى زانايانى كورد،** ص/239.

72 المدرس، ملا عبدالكريم، **بنه ماله ي زانياران،** ناوه ندى بلاوكردنه وه :سنة كتيبه كانى، جابي يه كه م، 1389هـ، ص173.

73 البحركى، ملا طاهر ملا عبدالله، **ميزووى زانايانى كورد،** ص/337.

74 **كه سايه تييه ناوداره كانى كورد ئينسايكؤ بيدياى،** وه لامي كورد، به ركي هه شته م، جيهاني زانيارى، بنكه هى روشنبيرى لوبنانى بو جاب وركيران ودابه شكرن، 1433ك - 2012هـ، ص214 –215.

75 الهسنياني، صالح شيخو رسول، **علماء الكرد وكوردستان من القرن الاول الهجري للإسلام، ص 176**

76 أبو الفضل، محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر،** م2/ ص76.

اما مذهبه العقدي: يبين لنا من خلال تصفح كتبه ورسالاته أنه كان أشعرياً في عقيدته، كما هو حال أكثر علماء المنطقة، ومن الواضح أن العلماء من أهل اسنة والجماعة، وعلماء الحيادرة غير مستثنين من ذلك.

اسرته:

اسرة الحيدري من الاسر الدينية القديمة المعروفة في كردستان بل في جميع العراق، وهى من الاسر الدينية التي أنجبت الكثير من العلماء والمفكرين،[77]، سكن أفرادها حرير أولاً، ثم استقرت في قرية (ماوران) ومنها انتقل بعض منهم إلى أربيل وبغداد وقد حافظت هذه الاسرة على مكانتها العلمية فقام علماؤها بالتدريس والارشاد والتأليف والافتاء مدة تزيد ما يقارب(أربعة قرون)[78]، وتقلد بعض أفرادها مناصب علمية ودينية رفيعة في العهد العثماني، وبعد تأسيس الدولة العراقية تقلد بعض منهم
مناصب هامة فيها، فقد برز منهم علماء ووزراء وأدباء وشعراء[79]، هذا وإن عناية افراد الاسرة بالعلم والاشتغال به لم تنقطع عبر الاجيال، بل توارث العلم أباً عن جدٍ وكابرا عن كابر[80]، ومنهم أيضاً يقول العلامة محمد علي القرداغي في كنوز الكرد: وخلال بحثي **(لم أجد أسرة على الاطلاق أكثر تأليفا وآثاراً من العلماء الحيدريين)،**[81] لأهمية هذه الاسرة ومكانتها العلمية ومنزلة علمائها، فإن كل إجازات علماء العراق، كانت تمنح من قبل علماء الاسرة الحيدرية خلال (300) ثلاثمائة سنة وقد تتلمذ على يد هؤلاء العلماء معظم المشهورين من العلماء في العراق ولا سيما علماء بغداد وشمال العراق[82] وقد سطع في سماء هذه الاسرة، علماء أفذاذ نشروا العلم وألفوا الكتب المفيدة في كل فن فذاع صيتهم في العراق وكردستان، وأول هذه العائلة المباركة (محمد بن حيدر بير الدين) الذي فر هاربا من ابن عمه (اسماعيل الصفوي) من ايران إلى العراق، فحل لدي امراء الاكراد، وعلمائهم وأكابرهم وأخذوا عنه العلم ووقره[83]، يقول الاستاذ عبدالله فرهادى في الاكليل: وهذه الاسرة العلمية ملأوا كردستان العراق علماً ونبلاً وفضلاً[84]، ومنهم أيضا (حيدر الاول) وهو الجد الاعلى للأسرة الحيدرية ومنه أخذت الاسرة (اسمها)، وقال عنه علامة العراق الشيخ محمد القزلجي: إن هذا العالم هو مؤسس السلسلة الحيدرية[85]، وكان يدعى في العراق بابن حجر الثاني فقد كان معاصرا له،[86] ومنهم حيدر الثاني، فقد كان مرجع علماء قطره.[87]،

---

77 البيضاني، ت: جواد كاظم، التاريخ المؤرخون الكرد، الناشر: دار ومكتبة البصائر بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى : 2012م. ص427. ينظر: الصويركى، ت: محمد على، **معجم اعلام الكرد في تاريخ الاسلامي والعصر الحديث**، ص242

78 إسماعيل، زبير بلال إسماعيل، **علماء و مدارس في اربيل**، ص38. إبراهيم فصيح، ابراهيم بن السيد صبغة الله بن أسعد الحيدرى البغدادي، **عنوان المجد في بيان أحوال البغداد والبصرة والنجد**، ص119 - 120.

79 الراوي، السيد محمد سعيد الراوي البغدادي، **تأريخ الاسر العلمية في بغداد**، ص11.

80 العمري، عصام الدين، عثمان بن علي بن مراد العمرى، **الروض النضير في ترجمة أدباء العصر**، ج3/ ص5.

81 القره داغي، محمد على، **كنوز الكرد في خزائن دار المخطوطات العراقية**، ص 346.

82 العمري، عصام الدين، عثمان بن علي بن مراد العمرى، **الروض النضير في ترجمة أدباء العصر**، ج9/1—11. إبراهيم فصيح، **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد**، ص125. صالح، ياسين صابر، **ئينسايكوٚ بيدياى كشتى**، جابى دووم، سليمانية: 2009م، ج716/2.

83 إسماعيل، زبير بلال إسماعيل، **علماء و مدارس في اربيل**، ص39.

84 الفرهادي، عبدالله الفرهادي، **الأكيل في محاسن أربيل**، ص185

85 القزلجي، **التعريف بمساجد السليمانية ومدارسها الدينية**، بغداد، 1938م، ص12.

86 إبراهيم فصيح ، **عنوان المجد في بيان أحوال البغداد والبصرة والنجد**، ص125.

87 أبو الفضل، محمد خليل بن علي المرادي، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر**، ص76- 77.

الفصل الثاني

2. دراسة المخطوط (تعليقات العلامة الحيدري على حاشية الخيالي على شرح التفتازاني للعقائد النسفية)

1.2. المبحث الأول: اسم الكتاب ونسبته إلى المؤلف.

لم تنسب المصادر المعتبرة هذه المخطوطة إلى المؤلف ـ رحمه الله ـ ولكني وجدتُ المخطوطة بعنوان: (آراء العلامة حيدر بن احمد الماورانى في تعليقاته على حاشية المحقق الخيالى على شرح العقائد النسفية للإمام التفتازاني) وانه قد ذكر اسمه ــ كعادة المؤلفين القدامى ــ في أولها وآخرها فيقول في أولها ما نصه وبعد:" فيقول الفقير الحقير المعترف العجز، والتقصير حيدر بن احمد الكردي الحسين ابادى لما كانت الحاشية المنسوبة الى المولى الخيالي على شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني" ....إلخ، ويقول في آخرها: " تم الاخراج من السواد الى البياض في الليلة السابع العاشر من شهر الله تعالى المبارك رمضان في سنة سبع وتسعين بعد ألف مضت من هجرة من انزلت عليه القران اللهم اجعلها ذخيرة ليوم البعث والميزان ووفقنا لتدريسها وتصحيفها نحو ماية مرة يا حنان يا منان واجعلها نافعة للطلاب بحرمة رسولك الذي نشرت به على الآفاق نور الايمان ومحوت آثار الشركو والطغيان".

2.2. المبحث الثاني: سبب تأليف الكتاب وتسميته.

وسبب تأليفه وتسميته: كتب حيدر بن احمد الماوراني في المقدمة مخطوطته، جاء في المقدمة المخطوطة ما يبين تسمية المخطوطة بهذا الاسم حيث قال: " وبعد: فيقول الفقير الحقير المعترف العجز، والتقصير حيدر بن احمد الكردي الحسين ابادى لما كانت الحاشية المنسوبة الى المولى الخيالي على شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني مشهورة ولم تكن، لها فيما رأينا تعليقات وافية بكشف معانيها وكافية لحل معاقدها وتبين عباراتها ومباينها علقت عليها تعليقات ارجو ان تكون مبطلة لطلسمات كنوزها المكنوزة في مخازن العبارات"

3.2. المبحث الثالث: وصف الكتاب ومميزاته.

وصف المخطوطة:

المخطوطة الأم التي كتبت بيدي، المؤلف وقد رمزت لها بالرمز (أ):

فبعد الجهد للحصول على تحقيق تلك المخطوطة عرفت نسختين فقط، اعتمدت في تحقيقي لهذه المخطوطة نسخة محفوظة في الدار المخطوطات العراقية في بغداد برقم (10662)، لحيدر بن احمد الكردي الحسين ابادى لما كانت الحاشية المنسوبة الى المولى الخيالي على شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني، كتبت 1097هـ و1257هـ، وهي نسخة حسنة خطها معتاد عدد اوراقها **(163)** ورقه، بقياس: (9×16سم) وكل صحيفة تشتمل على (23) وأغلب الاوراق بمعدل يتراوح بين (15إلى 17) كلمات لكل ساطر.

أما النسخ الاخرى من المخطوطة فقد رمز لها بالرمز (ب)

وهي مختلفة عن النسخة الام، توجد في دار المخطوطات السليمانية في إسطنبول بتركيا تحت عنوان:(حيدر بن احمد الكردي الحسين ابادى لما كانت الحاشية المنسوبة الى المولى الخيالي على شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني) وهذا العنوان مكتوب بشكل واضح ومقروء. وجدت عند الاستاذ عبدالمجيد الثاني الحيدري،

وهي نسخة حسنة خطها معتاد عدد اوراقها (178) ورقه، بقياس:(11×15سم) وكل صحيفة تشتمل على (23) وأغلب الاوراق بمعدل يتراوح بين (10إلى 12) كلمات لكل ساطر، تاريخ نسخها ليس مدونا عليها.

وهذه النسخة على الرغم من عدم وضوح قراءتها بعض الشيء إلا أنه توجد أخطاء خطية ولغوية ، فهي لا تخلو منها ، كما هي الحال في أغلب المخطوطات، وبحثت كثيرا وحاولت مرارا، دار المخطوطات في إسطنبول فلم أعثر على اي نسخة، غير أنه كانت نسخة أخرى مكتوبة بخط المؤلف .

رموز البحث:

لقد اورد المؤلف رموزا واختصارات في ثنايا كتابه، وتيسيرا على القارئ، وتذليلاً لفهم عباراته أشير إليها بداية:

الش : اختصار لكلمة الشارح
الظ : اختصار لكلمة الظاهر
ايضه : اختصار لكلمة ايضاً
تع : اختصار لكلمة تعالى
ح : اختصار لكلمة حينئذ
المق ـ المقص : اختصار لكلمة المقصود
يق : اختصار لكلمة يقال
لا يخ : اختصار لكلمة لا يخلو
لانم : اختصار لكلمة لا نسلم
مم : اختصار لكلمة ممنوع
مط : اختصار لكلمة مطلقاً
نالمح : اختصار لكلمة المحشي
المط : اختصار لكلمة المطلوب
بط : اختصار لكلمة باطل
وح : اختصار لكلمة وحين
اهـ : اختصار لكلمة الى آخره او انتهى
التس: اختصار لكلمة التسلسل

4.2. المبحث الرابع: منهج المؤلف في الكتاب.

منهج المؤلف في المخطوطة :

كان العلامة الحيدري منهجاً مستقلاً في كتابته لهذه المخطوطة ،لأن العلامة الحيدري كثير ما يهتم بالكلام والفلسفة والنحو.

وقد استقى الحيدرى كلامه من مصادر عديدة ككتاب المواقف للعلامة عضدين الإيجي ، وهو مطبوع كذلك، وشرح المواقف للسيد الشريف وقد ذكر العلامة الحيدرى ذلك في المخطوطة التي بين أيدينا.

يقوم المؤلف بشرح كلام الإمام(الخيالي) جملة جملة ويصدره بـ (قوله).

يعترض احياناً على بعض الاقوال، وأحياناً يرد عليها بما يراه مناسباً.

ينقل أقوال العلماء بدون ذكر الكتب في بعض الاحيان، فيجد الباحث صعوبة كبيرة في توثيقها.

ينقل العبارات عن الكتب بدون ذكر مؤلفيها، مثلاً: قال بعض المتأخرين.... أو قال بعض المحققين من المتأخرين.... أو قال كلام المتأخرين... أو قال كلام المخالفين.... أو قال عند كثير من المتكلمين.... أو قال بعض من المحشين... أو قال اصطلاح الفقهاء.

كان مؤلف يأتي بكلام الشارح بعد كلمة (قوله) ثم يأتي بتعليق عليه. بل ذكر أرائه أحياناً يشير بقولٍ أقول أو قلت.

وكان يستعمل لفظ (المصنف) للإمام النسفي، و(الشارح) للإمام التفتازاني، او شارح المواقف، اي السيد الشريف الجرجاني، او جلال الدين الدواني، (صاحب المواقف) اي عضد الدين الإيجي، و (صاحب المحكمات) لإمام قطب الدين الرازي، (مذهب أهل الحق) أي مذهب اهل السنة والجماعة من المتكلمين، وكان يأخذ بالدلائل العقلية الموجودة في علم المنطق.

ومنهجه يعتمد من مصادر المعتبر من الكتب العقائد والفلاسفة والمتصوفة وغيره من الكتب.

يستعمل رموز العلماء القدامى ومصطلحاتهم، مثل: فتأمل أو فافهم أو فتذكر أو كما لا يخفى .

احياناً ينقل العبارات دون ذكر مصادرها، مثلا قال: كما ذهب إليه المحققون أو المحقق أو قال في بعض تصانيفه أو في بعض رسائله أو قيل وهكذا.

الفصل الثالث

3. التحقيق

1.3. المبحث الاول: منهج الباحث في التحقيق.

منهج التحقيق:

اعتمدت في دراسة تحقيق هذا الكتاب باسم (آراء العلامة حيدر بن احمد الماورانى في تعليقاته، على حاشية المحقق الخيالي على شرح العقائد النسفية للإمام التفتازاني) للإمام حيدر بن احمد الماوراني الحيدري الكردي، على المنهج العلمي الرصين المعتمد المتداول المعاصر، ويتمثل في النقاط الاتية :

بعد ان حصلت على نسختين من المخطوطة جعلت النسخة المكتوبة في عصر المؤلف رحمه الله هي الاصل، واخرتها لقدمها ، فهي اقدم النسخ المعتمدة لدي في التحقيق والنسخة التي تليها كتبت سنة (1097 و1257هـ)

وجعلتها مساعدة للأصل.

قمت بعملية مقابلة نسخة الاصل بالنسخة الاخرى ملتزماً الرسم الإملائي المعاصر، مع مراعاة علامات الترقيم المناسبة، ومن ثم قمت بمقابلتها مع النسخ الاخرى، وعند حصول اختلاف في النسخ اخترت اللفظ الصحيح ، او الصواب أو الاحسن الموافق لسياق الكلام او الإملائية او المعنى او الشرح او المصادر التي اقتبس منها المؤلف ، ثم أشرت الى غيره من الفروق في الهامش، للوصول الى اخراج النص كما يريد المؤلف.

ضبط وقراءة النص المثبت في النسخة الأصلية، وتصحيح العبارات حسب قواعد اللغة والإملاء، مع تشكيل بعض العبارات حتي يسهل على القارئ قراءتها بشكل صحيح.

تخريج الأبيات الشعرية المذكورة في الكتاب وتشكيلها وعزوها إلى أصحابها وذلك بالرجوع إلى الدواوين الشعرية.

توثيق الآراء والمعتقدات الواردة في المخطوطة بعزوها إلى كتبهم المعتبرة حسب الإمكان.

عزو الآيات الواردة في ثنايا الكتاب إلى سورها في القرآن الكريم، وتم ذلك بتحديد إسم السورة ورقم الآية.

تخريج الأحاديث النبوية الواردة في الكتاب وكذلك أقوال وآثار الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم بالإشارة إلى مصادرها.

وجعلت المقدمة كلام المحشي الامام (الخيالي) بين قوسين( ) هكذا حتى يتميز عن كلام الشارح.

شرحت كل الالفاظ والمفردات والمصطلحات والمفاهيم الغريبة الواردة غير المأنوسة، يحتاج الى توضيح وبيان، وقد اعتمدت في ذلك على المصادر والمراجع ككتب اللغة والمعاجم وعلم الكلام أو غيره.

الحقت بالبحث بعض صور لوحات المخطوطة ، ولا سيما الورقة الاولى والاخيرة.

قمت بكتابة مقدمة للبحث، وترجمت لمؤلف المخطوطة .

وضعت علامات الترقيم ليسهل فهم مراد الكاتب إذ بدونها لا تفهم العبارة والجمل.

وعزو الاقوال والآراء إلى أصحابها مع ذكر المصادر الأصلية ما أمكن، والا فاعتمد على المصادر الثانوية.

تعريف المصطلحات العلمية من مصادرها الاصلية.

ترجمت الاعلام الواردة أسماؤهم في نص الكتاب عند أول ذكر لهم، والأماكن والبلدان الواردة في النص الكتاب عند ذكرها أول مرة.

ترجمة الأديان والفرق والمذاهب الواردة في المخطوطة.

توثيق مصادر الرسالة ما أمكن.

وقد تحققت من نسبته الكتاب الى مؤلفه بمصادر ومستندات موثوقة في ذلك كما تحققت من اسم المؤلف الوثائق المشار إليها في مكانه.

اعتمدت في ترقيم النسخة على رمز وعبارة: وهذا الرمز{ } يرمز الى الآية القرآنية، وهذا الرمز« » يرمز الى نص الحديث النبوي، وهذا الرمز[ ] يرمز الى زيادة او اضافة، وكذلك وضعن عبارة نص المحشي الخيالي بين قوسين( ).

توثيق النقول الى مصادرها فاكتفيت بالإشارة إلى الملجد والصفحة إن اقتبس المؤلف بنفس العبارة.

أثبت المصادر حسب الوفيات، فقدمت المتقدم وأخرت المتأخر.

بينت بطاقة كل مصدر عند اول تخريج منه.

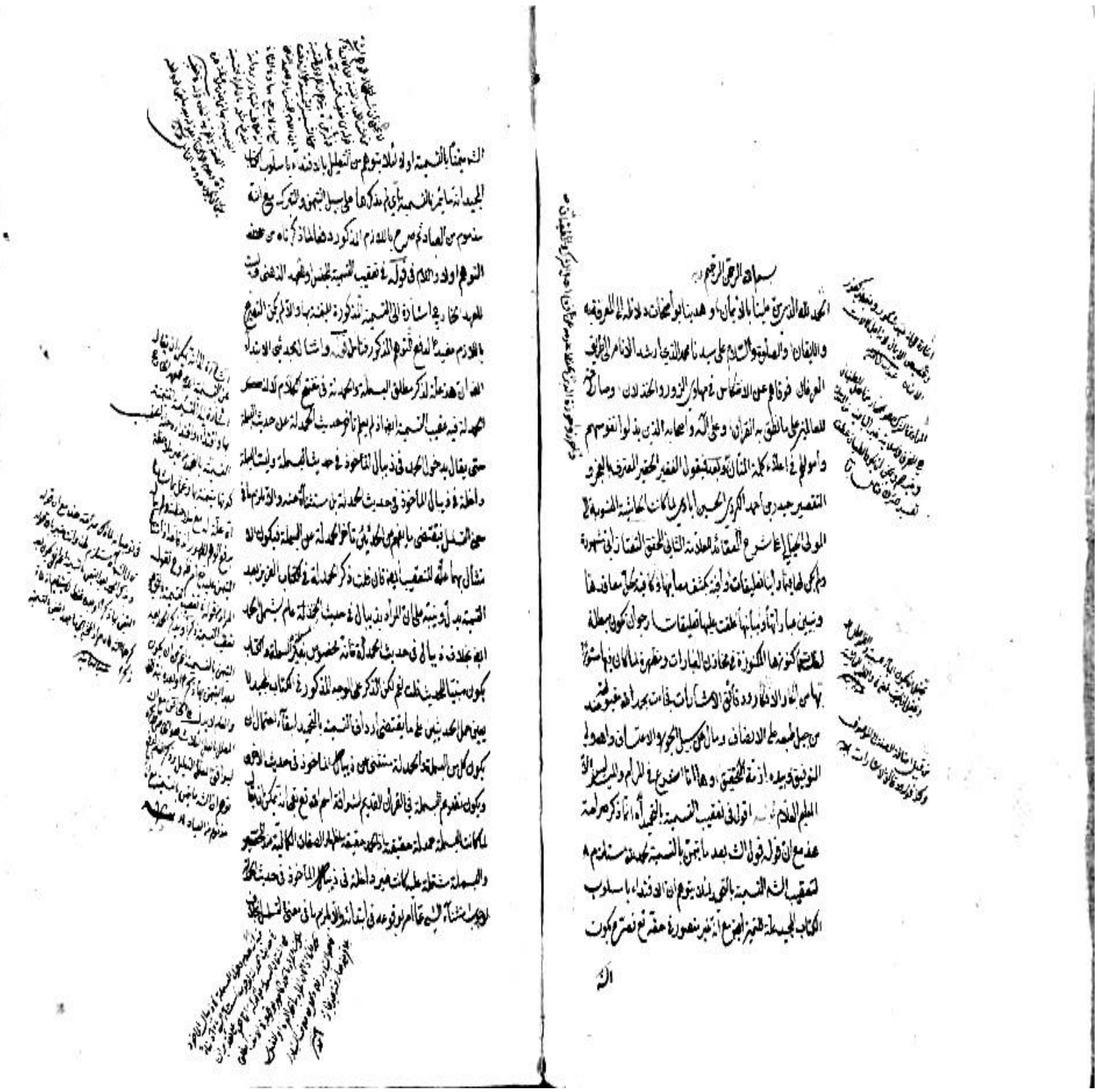
خرجت الابيات الشعرية، مبيناً قائله مع الإحالة إلى ديوانه إن وجد.

وضعت فهارس علمية للكتاب تساعد على الافادة منه : مثل فهرس للآيات القرآنية، مع الإشارة إلى رقم الصفحة فيها الآية في اثناء التحقيق، واسماء الاعلام والفرق والمصطلحات والابيات الشعرية والكلمات الغريبة والمصادر والمراجع.

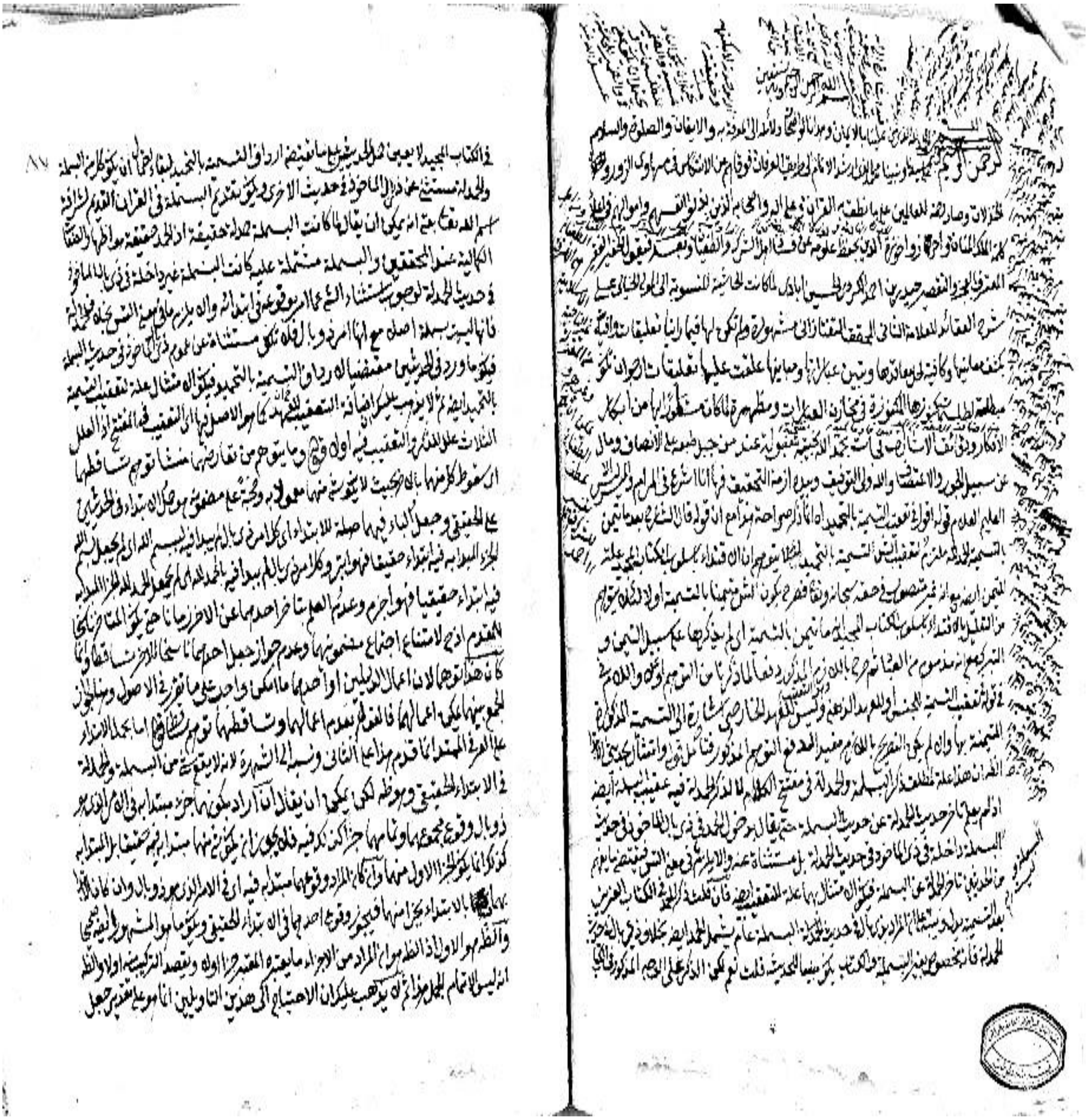
كتابة المخطوطة بالاسم الاملائي الحديث على سبيل المثال فان الناسخ كتبت (ايضاً) بهذا الشكل (ايضه).

2.3. المبحث الثاني: نماذج من المخطوطة.

صور بعض المخطوطة :


بسم الله الرحمن الرحيم

ورقة الاولى من مخطوطة الأم (أ)



ورقة الاول من المخطوطة المستنسخ(ب)



نقلا وهذا عند من يقول بعدم فهم المتشابهات وبعضهم
الله تعالى في قوله تعالى لا يعلم تأويلها إلا الله قوله في غير
ضروريات الدين أي اشتراط الكفر السمعي بعدم كونه مأولا
على بناء الفاعل لما ثبت لكونه معصية بدليل قطعي في استحلاله
لما فيها إذا كانت من غير ضروريات الدين أما فيها فالدليل
لا يدفع الكفر ولهذا تأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه
لا يدفع كفرهم قوله هذا في غير الإجماع القطعي متفق عليه أي ما ذكر
من الكفر بالتفصيل الذي مر في المعصية التي ثبت كونها معصية
بدليل قطعي في غير الإجماع القطعي متفق عليه وإنما قيد الإجماع
بالقطعي لأن غيره ليس بدليل قطعي فما ثبت كونه معصية به
لا يكون مما نحن بصدده أصلا قوله وأما الكفر منكره أي منكر
ما ثبت كونه معصية بالإجماع القطعي فقط ففيه خلاف لأن
البعض وهو النظام وبعض الشيعة والخوارج أنكروا حجيته
مطلقا فهم لا يحكمون بكفر منكر ما ثبت كونه معصية به فقط أيضا
هذا ولعدم اختلافهما اه قد علم ذلك بثبوته في جميع الأديان
قوله ليست ذاتية بل تختلف باختلاف الأزمان والأشخاص
ولذلك لم تكن ثابتة في جميع الأزمان والأديان تم الإخراج
من السواد إلى البياض في الليلة الثالثة من شهر صفر الخير بلغ مقابلة
بلغ مقابلة
اللهم اجعلها ذخيرة ليوم البعث والميزان ووفقنا لتدريسها
وتصحيحها كمائة مرة يا رحمان يا حنان واجعلها نافعة
للطلاب بحرمة رسولك الذي شرقت به على الآفاق نور الإيمان
ومحوت آثار الشرك والطغيان

ثم الإخراج من السواد إلى البياض في الليلة السابع
عشر من شهر الله تعالى المبارك رمضان في سنة سبع
وتسعين بعد الألف مضت من هجرة من أنزل عليه القرآن
اللهم اجعلها ذخيرة ليوم البعث والميزان ووفقنا
لتدريسها وتصحيحها نحو مائة مرة يا حنان يا منان
واجعلها نافعة للطلاب بحرمة رسولك الذي شرقت
به على الآفاق نور الإيمان ومحوت به آثار الشرك
والطغيان

ورقة الاخيرة من المخطوطة الأم (أ)



ورقة الاخيرة من المخطوطة المستنسخ (ب)

3.3. المبحث الثالث: النص المحقق:

نص الكتاب والتحقيق:

(افتتاحية المؤلف):

الحمد لله الذى من علينا بالإيمان وهدانا لواضحات[88]، دلائله الى المعرفة به والايقان والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد الذى أرشد الانام الى طريق العرفان فوقاهم عن الانتكاس في مهاوى الزور والخذلان وصار رحمة للعالمين على ما نطق به القرآن وعلى آله وأصحابه الذين بذلوا أنفسهم وأموالهم في اعلاء كلمة (الملك)[89]، المنان وأحرزوا حوزة الدين بحفظ علومه عن فساد اهل الشرك والطغيان وبعد .

فيقول: الفقير الحقير[90]، المعترف العجز[91]، والتقصير حيدر بن أحمد الكردي الحسين ابادى لما كانت الحاشية المنسوبة الى المولى الخيالي على شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني مشهورة ولم تكن[92]، لها فيما رأينا تعليقات وافية بكشف معانيها وكافية لحل معاقدها وتبين عباراتها ومباينها علقت عليها تعليقات أرجو أن تكون مبطلة لطلسمات كنوزها المكنوزة في مخازن العبارات ومظهرة لما كان فيها مستورا[93]، بها من ابكار الافكار ودقائق الاشارات فجات بحمد الله [نجيبته][94]، مقبولة[95]، عند من جبل طبعه على الانصاف ومال عن سبيل الجور والاعتساف[96]، والله ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها[97]، أنا أشرع في المرام والميسر ليس الا العليم العلام.

قوله: (اقول في تعقيب التسمية بالتحميد)[98] اهـ [99]، إنما ذكر صراحة وهذا مع أنه قوله الشارح[100] بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله[101]، ملتزم لتعقيب الشى التسمية بالتحميد لئلا يتوهم.

(ان الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد) علة للتيمن[102]، ايضاً مع انه غير متصور في حقه سبحانه وتعالى[103]، فصرح بكون الشرائح متيمنا بالتسمية أولا لئلا يتوهم من التقليل بالاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد أنه ما تيمن[104]، بالتسمية أي لم يذكرها على سبيل التيمن والتبرك مع أنه مذموم من العباد ثم صرح باللازم المذكور دفعا لما ذكرنا من التوهم أولا واللام في قوله في تعقيب التسمية للجنس أو للعهد الذهني وليس للعهد الخارجي إشارة الى التسمية المذكورة المتيمنة بها وإلا لم يكن التصريح باللازم مقيد الدفع التوهم المذكور فتأمل.

---

88 في نسخة ب هدانا لواضحات وهي اصوب. وفي نسخة أ وهدينا بواضحات خاطئة لغويا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
89 في الاصل [الملك المنان] ناقصة، وقد اضفناها له نسخة (ب).
90 الفقير الحقير في نسخة (أ) الحقير الفقير في نسخة (ب) كلاهما تعطى المعنى نفسه.
91 العجز: مفعول به صريح في نسخة (أ) بالعجز: مفعول به غير صريح في نسخة (ب)
92 تكن في نسخة(أ) يكن في نسخة (ب)
93 كان مستورا في نسخة (ب) والصحيح نسخة (أ)
94 [نجيته] الزيادة من نسخة (ب)
95 بحمد الله مقبولة في نسخة (أ) بحمد الله نجيبته مقبولة في نسخة (ب)
96 والاعتصاف في نسخة (ب) والصحيح في نسخة (أ) والاعتساف
97 فها في نسخة (ب) والصحيح ما أثبتناه في نسخة(أ) وها
98 وجعلت كلام الامام الخيالي بين قوسين( ) هكذا حتى يتميز عن كلام الشارح.
99 يقصد به انتهى او الى اخره
100 الش في نسخة(أ) الشارح والصحيح ما أثبتناه في نسخة (ب)، الشارح يقصد به (التفتازاني)
101 بالتسمية للحمد لله في نسخة (أ) والصحيح ما أثبتناه في نسخة (ب)
102 علة للتميز في نسخة (أ) والصحيح علة للتيمن في نسخة (ب)
103 حقه تع في نسخة (أ) والصحيح ما أثبتناه في نسخة (ب)
104 ما يمرنا في نسخة (أ) والصحيح ما أثبتناه في نسخة (ب)

قوله: (وامتثال بحديثي الابتداء) الظ[105]، إن هذا علة لمطلق ذكر[106]، البسملة والحمدلة في مفتتح الكلام لا لذكر الحمدلة فيه عقيب البسملة[107]، ايضه[108]، اذ لم يعلم تأخر حديث الحمدلة عن حديث البسملة حتى يقال بدخول الحمد في ذي بال المأخوذ في حديث البسملة وليست البسملة داخلة في ذي بال[109]، المأخوذ في حديث الحمدلة بل مستثناة عنه وإلا يلزم فيقتضى ما يفهم من الحديثين تأخر الحمدلة عن البسملة فيكون الامتثال بهما علة للتعقيب أيضا فان قلت ذكر الحمد في الكتاب العزيز بعد التسمية يدل وينبه على ان المراد بذي بال في حديث الحمدلة البسملة عام يشمل الحمد أيضا ما في معنى التسلسل بخلاف ذي بال في حديث الحمدلة فانه مخصوص بغير البسملة والكتاب يكون مبنيا للحديث قلت نعم لكن الذكر على الوجه المذكور في الكتاب المجيد لا يعين حمل الحديثين على ما يقتضى أرداف التسمية بالتحميد لبقاء احتمال أن يكون كل من البسملة والحمدلة مستثنى عن ذي بال المأخوذ في حديث الاخرى ويكون تقديم البسملة في القرآن القديم الشرافة اسم الله تع[110]، بقى أنه يمكن أن يقال لما كانت البسملة حمدلة حقيقة اذ الحمد حقيقة هو اظهار الصفات الكمالية[111] عند المحققين والبسملة مشتملة عليه كانت البسملة غير داخلة[112]، في ذي بال المأخوذ في حديث الحمدلة لوجوب استثناء الشي عما أمر بوقوعه في ابتدائه وإلا يلزم ما في معنى التسلسل[113]، بخلاف الحمدلة فإنها ليست بسملة أصلا مع أنها أمر ذو بال فلا تكون مستثناة عن عموم ذي بال المأخوذ في حديث البسملة فيكون ما ورد في الحديثين مقتضيا لأرداف التسمية بالتحميد فيكون الامتثال علة لتعقيب التسمية بالتحميد ايضا ثم لا يذهب عليك اضافة التعقيب للعهد كما هو الاصل فيها أي التعقيب في المنفتح اذ العلل الثلاثة[114]، علل للذكر والتعقيب فيه أولاً.

قوله: (وما يتوهم من تعارضها) منشأ توهم تساقطهما أي سقوط كل منهما بالآخر بحيث لا يكون شيء منهما معمولا به وحجبةً على مضمونه[هو][115]، حمل الابتداء في الحديثين على الحقيقي وجعل الباء فيهما صلة للابتداء أي كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله أي لم يجعل [بسم الله] [116]، الجزء المبتدأ به فيه ابتداء حقيقا فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله أي لم يجعل الحمد لله الجز المبتدأ به فيه ابتداء حقيقيا فهو اجزم وعدم العلم بتأخر احدهما عن الآخر زمانا حتى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم[117]، اذ ح[118]، لامتناع إجتماع مضمونهما وعدم جواز جعل احدهما ناسخا للآخر تساقطا[119]، وإنما كان هذا توهما لان اعمال الدليلين أو

---

105 يقصد به (الظاهر)

106 لمطلق ذكر موجودة في نسخة (أ)

107 عقيب التسمية في نسخة (أ) عقيب البسملة والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

108 يقصد به (ايضا)

109 ذي في نسخة (ب) والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

110 تع في نسخة (أ) تعالى، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

111 الصفات الكمالية: هو الصفات الثبوتية مُصطلح كلامي يُراد به مجموعة من الصفات التي تعني ثبوت كل مقتضيات وجود الكمال لله تعالى، وسُمِّيت هذه الصفات بالثبوتية في مقابل الصفات السلبية و لكونها صفات وجودية إذ الثبوت يعني، وتعرف الصفات الثبوتية بالصفات الجمالية أيضا، ويمكن تلخيص هذه الصفات في صفات ستة رئيسية تتضمن بعضها صفات أخرى، و هي كالتالي: الوحدانية، ومعناها أن الله واحد لا شريك له، الحياة، وهذه الصفة تتضمن صفة القِدَم، العلم، و هذه الصفة تتضمن الإدراك والسمع والبصر والإرادة، القدرة ، التكلم، العدل. قحطان عبدالرحمان، **العقيدة الاسلامية ومذاهبها**، الطبعة: الرابعة، سنة الطبعة 1435هـ ــ 2014م، الناشر بيروت لبنان ص 339-341.

112 كانت غير داخلة من نسخة (أ) (البسملة) في الاصل غير داخلة، كانت البسملة غير داخلة والصحيح ما أثبتناه في نسخة(ب)

113 التس في نسخة (ب) التسلسل، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

114 الثلاث في نسخة (ب) الثلاثة، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ) العدد يخاف المعدود(3ــ9)

115 هو اضافة من النسخة (ب)

116 بسم الله (اضافة للتوضيح) غير موجودة في نسخة (أ)

117 للمقدم في نسخة (ب) للمتقدم، زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

118 يقصد به حينئذ

119 ذكر المؤلف بـ بمضارع (يتساقطان) في نسخة (أ)، أما نسخة الثانية ذكر بمصدر(تساقطا) والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

احدهما ما أمكن واجب على ما تقرر في الاصول وهنا لجواز الجمع بينهما يمكن اعمالهما فالقول بعدم اعمالهما وتساقطهما توهم ساقط.

قوله: (إما بحمل الابتداء على العرفي الممتد) إنما قدم هذا على الثاني ونسبة إلى الشهرة لأنه لا يقع شيء من البسملة والحمدلة في الابتداء الحقيقي وهو ظاهر لكن يمكن ان يقال ان اراد بكونهما جزء مبتدأ به في الامر الذى هو ذو بال وقوع مجموعهما وتمامهما جزء كذلك فيه فلا يجوز أن يكون شيء منهما مبتدأ به فيه حقيقا بل المبتدأ به كذلك إنما يكون الجزء الاول منهما وان كان المراد وقوعهما مبتدأ به فيه أي في الامر الذى هو ذو بال وان كان الابتداء بهما فيه بالابتداء جزء منهما فيجوز وقوع احدهما في الابتداء الحقيقي ويكون ما هو المشهور ايضه صحيحا والظه هو الاول والظه[120]، هو أن المراد من الاجزاء ما يعتبره المعتبر جزء اولاً ويقصد به التركيب منه أولاً والظاهر انه ليس الاتمام الجمل هذا ثم لا يذهب عليك ان الاحتياج الى هذين التأويلين انما هو على تقدير جعل الباء في الحديثين صلة للابتداء يرشدك إليه قوله ولكن ان اهـ بعد هذين التأويلين.

قوله:(ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة) ولا يذهب عليك أن هذا مخالف لما اشتهر من جعل الحمدلة جزء من الكتب دون البسملة أو جعل كليهما جزء [اذ][121]، وعلى هذا لا يكون شيء منهما جزءاً [اذ][122]، المستعان به آلة وآلة الشيء لا يكون جزء منه لكن يمكن أن يقال لم يلتفت إليه المحشي[123]، إذ من الامور آلة لها شأن يهتم به شرعا ما الظه فيه أن المعتبر لا يعتبر شيء من البسملة والحمدلة جزء منه تأمل.

قوله:(أو للملابسة) وانت خبير بانه أن اعتبر كونها جزء من المبتدأ[124]، به على هذا التقدير لا يندفع المنافات بين الحديثين بدون حمل الابتداء فيهما على العرفي الممتد أو جعل احدهما على الحقيقي والآخر عليه فلذا لم يذهب على هذا التقدير الى جعلهما جزئيين اذا الكلام على هذا التقدير أيضا أي كالكلام على تقدير جعل الباء للاستعانة مبنى على حمل الابتداء في الحديثين على الحقيقي.

قوله: (يجعل احدهما جزأ) وهو الحمدلة وبذكر الآخر وهو البسملة فان ما ذهب اليه [125]، ليس إلا جعلهما جزئيين او جعل الحمدلة جزء فقط وما جعل البسملة جزء دون الحمدلة فاحتمال لم يذهب اليه احد.

قوله:(فيكون ان الابتداء آن التلبس بهما) ان اراد أنه ح يكون آن للابتداء آن ايجاد التلبس بهما فظه بل انه ليس كذلك بل آن الابتداء ليس الا آن ايجاد التلبس بما جعل جزءا كيف والالفاظ من الاعراض الغير القادة مالم يتم احدهما وينقطع لا يتلفظ بالآخر وان اراد آنه آن صدق كون المبتدي او للمبتدي ملتبساً بهما فهو صحيح لكن لا يكون قوله بلا فصلَ محتاجا اليه ح اللهم الا أن يقال لو أمكن جعل آن ايجادها واحدا لكان الحمل عليه أول فاذا لم يكن كان الحمل على ممكن يكون أقرب اليه اولي أيضا فلذا ذكر قوله بلا فصل وقيد به.

قوله: (أو الذات الجليلة قبل) وح يكون ردا على قدما والمعتزلة[126].

---

120 يقصد به والظاهر، اذ الظ في نسخة (ب)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

121 اذ اضافة من النسخة (ب)

122 سبقت نفسه

123 المح في نسخة (ب) ، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ) يقصد به (الخيالي)

124 من المبدأ في نسخة (ب)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

125 ذهبوا اليه في نسخة (ب) أي شراح الحديث ذهب اليه في نسخة (أ) اي المؤلف، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

126 المعتزلة: فرقة إسلامية تنتسب إلى واصل بن عطاء، الغزال، ولد 80هـ، وتوفي 131هـ، تميزت بتقديم العقل على النقل، والاصول الخمسة التي تعتبر قاسما مشتركا بين الجميع فرقها، سموا معتزلة لاعتزال، لاعتزال مؤسسها مجلس الحسن البصري، بعد خلافه معه حول حكم الفاسق. ومن اصولهم التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمار(المتوفي: 748 هـ)، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث القاهرة، 1427 هـ - 2006 م، ج/6 ص176.

حيث ذعموا شركة الممكنات مع الله تعالى في الذات وقد فصلنا هذا نوع تفصيل في تعليقاتنا على شرح العقائد العضدية[127]، فارجع اليها وفيه أنهم انما[128]، ذعموا شركة الغير معه تع في الذات مطلقا لا في الذات المقيدة بالجلالة[129]، يرشدك إليه أنه لا يكون فيه رد لهم إذا كان معناه في عدم شركة الغير في جلال الذات أي في هذا النوع بمعنى انه ليس غيره شريكاً في هذا النوع بان يكون ذلك الغير متصفا بفرد منه ايضه اي كما أنه تع بفرد منه بل نوعه منحصر في الفرد الذى لهو سبحانه وتع والا فلا حاجة إلى نفى شركة في صفته الشخصية ولا مدح فيه اذ كل موصوف كذلك فكيف يكون رداً لهم إذا كان معناه عدم شركة الغير في الذات الجليلة مع ان القيد الذى هم وافقونا في عدم شركة الغير معه تع فيه ملحوظا ايضاً.

قوله: (لنقيد ان اية) اهـ إن كان الساطع بمعنى الاسطع أي الاظهر فأفاده هذه العبارة الاعظمية على تقدير رجوع الضمير[130] إلى الله اظهر من ان يخفى لكنه كما ترى وإن كان بمعنى الظاهر فأفادتها الاعظمية على التقدير المذكور تحتاج الى مزيد تكلف قد فصله المحَشِي قول احمد[131] فعليك بالمراجعة.

قوله: (فساطع) اهـ الظه أنه متفرع على تقدير رجوع الضمير الى النبي ﷺ اذ على ذلك التقدير لو لم يكن الكلام من قبيل اخلاف ثياب لم يفد[132]، سطوع جميع حججه ﷺ مع ان المقص[133]، افادته لكون المقام مقام مدح وايضه تخصيص الساطع بالذكر اولا ثم تعميم الحجة من الساطعة وغيرها بإضافة الحجج الى ضميره[134]، ﷺ اذ كل حجة له مؤيد مما يستبشعه الذوق بخلاف ما اذا كان الضمير راجعا اليه تع فانه يفيد الكلام سطوع جميع حججه ﷺ وان لم يكن من ذلك القبيل إذ المعنى ح يكون هكذا بساطع من بين حجج الله تع والاخفاء في افادته ما ذكرناه على ان الكلام على تقدير رجوع الضمير[135]، إليه سبحانه وتع لوكان من قبيل اخلاف ثياب يفيد ساطعة جميع حججه التي اكرم بها الانبياء فلا يفيد عظمية آية نبينا عليه وعليهم الصلوة والسلام التي ادعم افادته اياها انقا فتأمل.

قوله: (على انه لا منع) اهـ توهم المنع انما نشاء من كون الواو للوصل واما للفصل فلا يجوز اجتماعهما مع ان الواو قد تكون استينا فيه تدل على فصل ما بعدها عما[136]، قبلها ايضه وح يكون اجتماعها مع اما للتأكيد ولا مانع من اجتماع المؤكدين وأنت خبير بان هذا إنما هو على تقديران لا يسبق له ما[137]، عديل يعطف بالواو هذه عليه وإلا فلا مانع من اجتماع الواصلة معها اصلا كاملا يخفى.

قوله:(كما وقع) دليل نقلى على عدم المنع من الاجتماع إذ السكان كصاحب المفتاح ممن يوثق بعربيته فيكف كلامه شاهد على القاعدة العربية.

---

127 هذا الكتاب هو **شرح العقائد العضدية** للإمام جلال الدين الدواني، وهو شرح متن العقائد العضدية الّتي كتبها الإمام عضد الدين الإيجي في تلخيص عقائد أهل السنة والجماعة، وهذا الكتاب من كتب الدرس التي تناولها العلماء بالشرح والتعليق والحواشي عليه. إبراهيم فصيح، ابراهيم بن صبغة بن أسعد الحيدري، ***عنوان المجد في احوال بغداد والبصرة والنجد،*** تح: أحمد فريد المزى، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 2010 م، ص 98.

128 انما غير موجودة في نسخة (ب)

129 بالجليلة في نسخة (ب)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

130 الظمير في نسخة (أ)، الضمير، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

131 أحمد بن محمد بن عمر بن مسلم، أبو العباس، شهاب الدين العمري المعروف بابن خضر، ويسمى قول أحمد: فقيه حنفي، دمشقي. صالحي، (المتوفي: 706 - 785 هـ) ولي إفتاء دار العدل سنة 750 ومن مؤلفاته: منها (حاشية على شرح العقائد النسفية ـ ط، حاشية على الفوائد الفنارية على إيساغوجي ـ ط في المنطق، وشرح درر البحار للقونوي مجلدات، في فروع الحنفية، قال ابن قاضي شهبة: والسراط المستقيم في التفسير، وشرح رسالة الاستعارة توفي في (1306 - 1383 م). الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج1/ 225.

132 تهد في نسخة (أ)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

133 المقص في نسخة (أ)، المق في نسخة (ب) والصحيح المقصود.

134 ظمير في نسخة (أ)، ضمير والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

135 سبقت نفسه

136 عن في نسخة (أ)، عما والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

137 لا ما في نسخة (أ)، له ما والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

قوله: (لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) والصفة المختصة اعلى رتبة في المدح من للمشتركة وإنما لم يذكر الاجماع والقياس مع انها من الادلة الشرعية أيضاً كرجوع الاجماع الى السنة اذ حجيته انما هي ثابتة بها ورجوع القياس إما إلى الكتاب أو السنة لوجوب كون المقيس عليه في احدهما.

قوله: (على ما هو المختار) وانك2ما اختاروا هذا لان توقف مسائل الكلام مباحث النظر والدليل مما لا ريب فيه فلو لم يجعل مباحثهما[138]، من علم الكلام حتى يكون توقف عليها من قبيل توقف بعض مسائل علم على بعض مسائل ذلك العلم يلزم احتياجه الى العلم الذى تلك المباحث جزء منه لعدم كونها بينة بنفسها فيكون ذلك العلم أعلى منه مع أنه أعلى العلوم الشرعية سيما العلوم التي ليست شرعية على أن مطلق استمداده من غيره لا يناسب رتبة فلذا جعلوا مباديه إما بينة بنفسها أو من مسائله حتى لا يحتاج الى الغير والغير يحتاج الغير اليه فيكون علما مستغنيا عن الغير فيكون أعلى العلوم وجعلوا موضوعه المعلوم من حيث تتعلق به العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيداً حتى يرجع إليه موضوعات جميع مسائله ككون الاجسام مركبة من الجواهر الفردة وكون الخلاء جائزاً أو كون الحال منتقيا وكون المعدومات غير متمايزة وموضوعات مباحث النظر والدليل التي لم يلاحظ كونها موجودات خارجية من حيث البحث ولذا ابطلوا جعل موضوعه ذات الله تع على ما ذهب اليه القاضي الاموي بانه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض لا من حيث انه مستندة اليه سبحانه وتع وابطلوا الجواب بانه يجوز ان يكون البحث عنها على سبيل المبدئية بان البحث عنها ليس بيناً فيلزم أن يكون مبينا في علم آخر فيكون اعلا من علم الكلام وايضاً يلزم استمداده منه وقد عرفت بطلانهما وايضاً لا يشمل مباحث النظر والدليل فيلزم استمداده من العلم الذى تبين فيه تلك المباحث لعدم كونها بينة في انفسها على ما سبق وايضاً ابطلوا جعل موضوعه الموجود من حيث هو موجود وعلى ما ذهب اليه حجة الاسلام الغزالي وامتيازه عن الإلهي على هذا باعتبارات البحث هنا على قانون الاسلام دون الإلهي بان البحث فيه وقد يكون عن المعدوم وعن الحال والموجود لا يشملهما بناء على أن المتكلمين غير قائلين غير قائلين بالوجود الذهني حتى يجعل الموجود أعم من الموجود الخارجي والذهني فيشملهما فيختص بالموجود الخارجي وح عدم شموله لهما ظه وكذا لا يشمل موضوع مباحث النظر والدليل لعدم ملاحظة كونه موجودا في الخارج من حيث البحث وليس هذه المباحث بينة في انفسهما فيلزم ان تكون مبينة في علم آخر فيلزم المحذور وأنت خبير بانه

ان جعل ما ذهب إليه الغزالي[139]، مبينا على القول بالموجود والذهني وجعل الموجود اعم من الوجود الخارجي والذهني لم يلزم المحذور بقى أنه على تقدير جعل الموضوع المعلوم من الحيثية المذكورة أو الموجود من حيث هو موجود يرد ان محمولاته ايضاً مما يتناول كل من الموضوعين الى فيلزم أن يثبت الموضوع في العلم ويمكن أن يجاب بان المراد ان الموضوع المعلوم من الحيثية المذكورة أو الموجودة من حيث هو هو لكن لا مطلقا بل من حيث أنه يثبت له والاعتراض بانه ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا وأن اريد ما صدق هو عليه كان أكثرها أعم منه فلا يكون عرضا ذاتيا أيضاً مالم يفيد بقيود تجعله مساوياً له مهما مدفوع بان العرض الاخص اذا لم يكن الاعم محتاجا في لحوقه الى أن يوجد في ضمن نوع معين عرض ذاتي يبحث عنه في العلوم ايض على أن ملاحظة القيود المخصصة مما هو على طرف التمام ويرد هذا على تقدير جعل الموضوع الموجود من حيث هو موجود أيضاً والجواب الجواب وأورد على جعل المجموع المعلوم من الحيثية المذكورة بانه لا مدخل للحيثية المذكورة في عروض القدرة والارادة مثل للمعلوم فلا يكون شيء منهما عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرة الله

---

138 مباحثا في نسخة (ب)، مباحثهما والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

139 محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، الشافعي، فيلسوف ومتصوف، ولد أبو حامد بخراسان بقرية "غزالة" القريبة من طوس من إقليم خراسان عام (450هـ - 1058م)، وإليها نسب الغزالي. ونسبته إلى صناعة الغزل، أو الغزالة (من قرى طوس بخراسان) في بلاد فارس، تفقه في بلده، ثم تحول إلى نيسابور، وبغداد، وحجاز، وبلاد الشام، ولقب بحجة الإسلام، وأخذ في تأليف الاصول، والفقه، والكلام، والحكمة، وله مؤلفات كثيرة منها (إحياء علوم الدين) و (المستصفى في علم الاصول) و(تهافت الفلاسفة) وكان وفاة الإمام الغزالي في سنة 501 هـ. ينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله، **سير أعلام النبلاء** ج14/ ص267. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج1/ 214.

تع وارادته لا ثبات عقائد دينية ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم أن يكون قيد الحيثية للموضوع تعليلية بل اللازم هو أن يكون تقييدية على ان الغرض من علم الكلام لما كان الزام المعاندين يمكن أن يقال[140]، أن للإثبات مدخلا في عروض القدرة والارادة مثلا له تع فتأمل.

قوله: (فنية الوسم) اهـ كانه قيل إذا أُريد من علم التوحيد والصفات المعنى اللقبي يكون هو ايضاً اسما فلم لم يقل الموسوم بعلم التوحيد والصفات ونسب الوسم الى الكلام فقط فأَجاب بقوله فنية [141]، الوسم وتقرير الجواب ظاهر.

قوله: (هو الذى منه وبه السلامة) الى الذى السلامة ثابتة منه وهو الفاعل لها والمؤثر فيها فالباء داخلك على الفاعل والفرق أنه يصدق [على][142]، إن كل فاعل ينشآ منه الفعل ولا يصدق أن كل ما نشا[143] منه الفعل فاعل بالفعل فانه افعل العباد ناشئه منه تع عند المعتزلة لان الاقدار والتمكين منه تع مع أن الفاعل لها والمؤثر فيها بالفعل عندهم هو العبد ويمكن ان يقل معناه 5 منه السلامة في المبدأ الى هو الفاعل لها فيه وبه السلامة في المعاد أي هو الفاعل لها فيه على ما قاله قدس سره[144]، في شرح المواقف[145]، من أن معنى اسم السلام معطى السلامة في المبدأ والمعاد.

قوله:(فوجه تخصيص هذا الاسم ظه) نقل عنه وجه الظهور وجود المناسبة بينهما لان معنى هذا الاسم هو الذى السلامة به ومنه[146] وأهل الجنة سالمون من كل آفة [فلأجل][147] هذا أورد هذا الاسم دون غير [ح][148] انتهى قوله في حاشية الحاشية وجود المناسبة بحذف المضاف اي ظهور وجود المناسبة ليتم التقريب.

قوله: (للحكم معانى ثلاثة)[149]، أي المعاني التي تصلح في بادى الرأي لأن تراد من الحكم هنا وأن كان ارادة بعضها لا يخلوا من شوب تكلف ولم تكن ضعيفة[150]، جدا ايضا ثلاثة [151] ، فلا احتياج الى الجواب بانه وإن كان للحكم معان آخر لكنه تركها لعلتها.

---

140 يق في نسخة (أ)، يقال والصحيح ما أثبتناه من نسخة (ب)

141 فنسبة في نسخة (ب)، فنية والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

142 على اضافة من النسخة (ب)

143 ينشاء في نسخة (ب)، والصحيح ما أثبتناه في نسخة(أ) نشا

144 قدس سره: هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالسيد الشريف الجرجاني الحنفي، ولد سنة (740 هـ) في جرجان أو باكو على خلاف بين المؤرخين، وتوفي سنة (816 هـ) وهو فيلسوف ومن كبار العلماء والنابغين في اللغة العربية، وعالم، حكيم، مشارك في انواع من العلوم ودرس في مدينة شيراز، وعندما دخلها تيمور سنة 789 هـ فرَّ الشيخ الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام في شيراز إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفا، منها التعريفات وشرح السراجية في الفرائض و شرح مواقف الإيجي وشرح كتاب الجغميني وتحقيق الكليات و مقاليد العلوم كان السيد الشريف مبارعا ونابغا في العلوم النقلية من اللغة والحديث والفقه، واسع الاطلاع على العلوم العقلية من المنطق والحكمة وعلم الكلام، قال الشوكاني رحمه الله "وأخذ عنه الأكابر وبالغوا في تعظيمه ولاسيما علماء العجم والروم فإنهم جعلوه هو والسعد التفتازاني حجة في علومهما، ومصنفاته نافعة، كثيرة المعاني واضحة الألفاظ قليلة التكلف والتعقيد. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**،، ج5/ص7. وينظر: كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني، **معجم المؤلفين**، ج216/7.

145 في شرح المواقف: عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي (ت: 756 هـ) عالم بالأصول والمعاني والعربية، من أهل إيج بفارس ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. من تصانيفه شرح المواقف في علم الكلام، و العقائد العضدية و الرسالة العضدية وأخذ عن مشايخ عصره ولازم زين الدين تلميذ البيضاوي وكان إماما في المعقول قائما بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركا في سائر الفنون وله في علم الكلام ومقدماته وهو كتاب يقصر عنه والوصف لا يستغنى عنه من رام تحقيق الفن. ينظر: الشوكاني، محمد بن على، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج326/1. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج295/3.

146 منه في نسخة (أ)، والصحيح ما أثبتناه في نسخة (ب) ومنه

147 فلأجل غير موجودة في نسخة (أ)

148 يقصد به حينئذ غير موجودة في نسخة (أ)

149 **ثلثه** في نسخة (ب)، والصحيح ما أثبتناه في نسخة(أ) ثلاثة

150 ضعيفت في نسخة (أ)، والصحيح ما أثبتناه في نسخة(ب) ضعيفة

151 **ثلثه** في نسخة (ب)، والصحيح ما أثبتناه في نسخة(أ) ثلاثة

قوله:(نسبة امر) اهـ المراد بهذه النسبة هي التامة الخبرية التي بين الموضوع والمحمول والمقدم والتالي على ذهب اليه الاوائل والجراد بالإيجاب والسلب الثبوت والانتفاء والا فهما بمعنى الادراك ليس بقسم[152]، النسبة بل هما بهذا المعنى قسمان لإدراكها الإذعاني لكن عبر بهما ليدل على ان هذه النسبة هي الصالحة لان تكون هو مورداً لهما فتخرج نسبته امر الى آخر لا على سبيل أن تكون صالحة لمورديه[153]، الايجاب أو السلب أي لا على سبيل التمام ونسبة الإنشائيات فهذا اشارة الى معنى الحكم العرفي والثاني الى معنى الحكم عند المتأخرين ولذا لم يقيد ادراك وقوع النسبة بالإذعان مع أن الحكم عندهم ايضاً هو الادراك المقارن به اذ عندهم لا يتعلق الادراك التصوري بوقوع النسبة التقييدية ولا وقوعها بمعنى مطابقتها لما في نفس الامر وعدم مطابقتها له أي بالنسبة التامة الخبرية فالإدراك المتعلق بها ليس الا المقارن بالإذعان ولا يرد ان الحكم عند المتأخرين فعل الادراك فإنه ليس الا عند المتأخرين الذين تبعوا الامام في كون الحكم فعلا كما تبعوه في كون التصديق مركبا إما المحققون منهم فعندهم الحكم هو الادراك الاذعانى ايضه لكن خالفوا الاوائل في جعل اجزاء القضية أربعة وقولهم بنسبة حكمته ثبوتية في الموجبة والسالبة بين الجزء الاول من القضية والجزء الثاني منها والقول يكون التصديق مركب وتفصيل المذاهب هنا مما لا مجال له قد فصلت في موضعها والرجوع اليها امر سهل عند من هو أهل واما جعل الايجاب والسلب بمعنى الثبوت والانتقاد على ما سبق وجعل النسبة بمعنى الاسناد والنسبة التي هي الفعل لا بمعنى الحاصل بالمصدر حتى يكون اشارة إلى ما ذهب اليه الامام ومن تبعه من كون الحكم فعلا فليس بصحيح لانهم لا يقولون بان الحكم الذى هو فعل عبارة عن الفعل الذى هو نسبته أمر أي الجزء الثاني من القضية الى آخر أي الجزء الاول منها ثبوتا في الموجبة وانتفاء في السالبة والا لا تكون اجزاء ها اربعة عندهم مع انهم قائلون بانها اربعة بل يقولون بانه عبارة عن الفعل الذى هو ايقاع النسبة الحكمية الثبوتية او انتزاعها واما جعل الامر عبارة عن الوقوع او الانتزاع اي عن الاعم منها وجعل الامر الاخر عبارة عن النسبة الحكمية حتى ينطبق على مذهب الامام فمع كونه خلاف الظه يوجب عدم كون المعنى العرفي للحكم مذكورا مع انه صالح الارادة هنا ايضه وليس بضعيف جدا فالوجه في الحمل هو ما ذكرناه انقا وتركه لان كر[154]، معنى الحكم عند الامام مع كونه صالحا للإرادة هنا ايضا لكونه ضعيفا جدا على ما نبهناك عليه فيما سبق تع بقى أنه على ما وجهنا به الكلام يكون مصطلح الاوائل من المنطقين في الحكم غير مذكور مع انه صالح لان يراد هنا ايضه وليس بضعيف اذ الثاني مصطلح بعض المتأخرين منهم اللهم الا أن يقال المراد بادراك وقوع اهـ ادراك وقوعها سواء كان الوقوع عين النسبة ويكون المراد بالنسبة التامة الخبرية كما هو مذهب الاوائل أو غيرها ويكون المراد بها النسبة الحكمية الثبوتية في الوضعين كما هو مذهب المتأخرين وح مع الثاني المذهبين فتأمل .

قوله: (خطاب الله تعالى) اهـ الخطاب في الاصل توجيه الكلام إلى الغير للأفهام ثم نقل الى الكلام الموجه إليه للأفهام والمراد به هنا هو هذا[155]، الكلام هكذا[156]، ذكره قدس سره في حاشية على بعض شروح الاصول وهو الظه فان جعل الاصوليين[157]، هذا الخطاب كلاماً لفظياً أو نفسياً يدل على ان المراد به هو الكلام الموجه الى الغير للأفهام لكن كونه منقولاً اليه غير سديد لان النقل خلاف الاصل بل الاولى[158].

152 في نسخة ب بقسم وهي اصوب ، وفي نسخة أ بقسمي خاطئة لغويا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
153 في نسخة ب لموردية وهي اصوب ، . وفي نسخة أ سموردية خاطئة لغويا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
154 في نسخة أ لان كر وهي اصوب ، وفي نسخة ب لذكر والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
155 في نسخة ب هذا، وفي نسخة أ هذ خاطئة لغويا احتمال حذف الالف بسب زوال الحبر والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
156 في نسخة ب هكذا، وفي نسخة أ هكذ خاطئة لغويا احتمال حذف الالف بسب زوال الحبر والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
157 في نسخة ب الاصوليين وهي اصوب، وفي نسخة أ الاصوليون والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
158 في نسخة أ الاولى وهي اصوب، وفي نسخة ب الاول خاطئة لغويا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

ان يقال ارادة هذا الكلام منه على أنه معنى مجازى له ثم المختار عند الاشاعرة[159]هو أن يكون كلامه تع المعنى النفسي الازلي ولا يراد أن الأزلي لا يقصد منه الافهام اذ المراد هو ان الافهام يقصد من ابرازه اذ ظاهر[160]، أنه لا افهام بدون الابراز لفظيا كان أو نفسيا ومعه يحصل الافهام نفسيا كان أو لفظياً كذا ذكره الاستاد مولانا ميرزا جان[161]، في تعليقاته على بعض شروح الاصول ثم اعلم ان بإضافة الخطاب الى الله تع خرج خطاب غيره اذ لا حكم إلا حكمه[162]، تع فخطاب الرسول وأهل الاجماع والمجتهد القائس والسيد والزوج انما وجب اطاعته بإيجاب الله تع إياها .

بقوله:(المتعلق بأفعال المكلفين) إنما خرج ما ليس كذلك كخطابه تع المتعلق بصفاته الثبوتية والسلبية والاضافية لكنه لو قيل بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعم من خطابه تع كالخطابات المتعلقة بأفعال النبي صل الله عليه وسلم من الخواص وليعم الاحكام التي ليس عامة الى المتعينة كإيجاب الصلوة والصوم ظه فان الجمع المعرف باللام وكذا[163]، ما يضاف إليه يراد منه العموم والاستغراق يجب ما هو الظه من اللفظ لكن قد يحمل على خلاف ظه فلا يراد منه العموم ولذا[164]، قلنا لكان أحسن هكذا[165]، قيل في تعريف الحكم فأورد عليه مثل قوله تع والله خلقكم وما تعملون فان خطاب وما تعملون متعلق بأفعال المكلفين فيدخل في التعريف مع أنه ليس من إفراد المحدود فلا يطرد ولا يكون مانعاً فزيد فيه قيد بالاقتضاء والتخيير فخرج فان وما تعملون وامثاله من القصص المبنية لأفعال المكلفين من واحوالهم ليس خطاب متعلق[166]، بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء أو التخيير بل انما هو اخبار بحاله مع ان معنى التخيير[167]، هو اباحة الفعل والترك ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهية ثم اورد على الحد بانه كون الشيء دليلاً وسبباً وشرطاً من الاحكام مع أنه لا تخيير ولا اقتضاء فيها فتخرج المذكورات عن الحد مع كونها من افراد المحدود فيبطل عكسه وجامعته فزيد

---

159 تعد الأشعرية من كبريات المدارس الكلامية تنسب إلى إمام أبي الحسن الأشعري (المتوفي:324هـ) ولقب بالأشعرية، لأن نسبته ينتهي إلى الصحابي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وكان تلميذا ل أبي الجبائي أحد كبار شيوخ الاعتزال، وبقى يدافع عن المعتزلة أربعين عاماً، ثم رجع عن أقوالهم، وانفصل عن شيخه أبا علي الجبائي، وتحول عن الاعتزال، وانضم إلى ابن كلاب مدرسة أهل الحديث وبنى على قواعده، وسلك بعض طريقة، وقام بإنشاء مذهب اعتقادي جديد لنصره السنة وقمع البدعة ، وجمع بين الطريق العقلية في التفكير الاعتزال وما ورد في ظواهر الاحاديث التي يرويها أهل الحديث والحشوية، فسمى للإصلاح بين المعتزلة والحشوية وحاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين النقل والعقل وبين السلف والمعتزلة. وقوبل من رأي العام حتى صار المذهب الاشعري هو المذهب الوحيد تقريباً والعقيدة الرسمية للدولة السنية في العالم الاسلامي. ولا يزال المذهب الاشعرية يمثل عقيدة لأكثر أهل السنة والجماعة حتى إلى يومنا الحاضر. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد (المتوفى: ٥٤٨هـ)، ت:عبد العزيز محمد الوكيل، **الملل والنحل**، الناشر: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، تاريخ النشر 1968م ـ 1387هـ ج1/ ص94. سيد، محمد صالح محمد، **مدخل الى علم الكلام**، الناشر، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص 271. الدوري، قحطان عبدالرحمن، **العقيدة الاسلامية ومذاهبها**، الطبعة الخامسة، مطبعة لبنان، سنة الطباعة 1437هـ ـ 2016م، ص 169ـ176.

160 غير موجودة في النسخة (ب)

161 حبيب الله بن عبد الله العلويّ الدهلوي، شمس الدين، المعروف بميرزا جان، فقيه حنفي هندي، أصله من شيراز، ولد بشيراز ونشأ طالباً لتحصيل العلم، فقرأ على جمال الدين محمود الشِّيرازي، ومن تصانيفه: حاشية على شرح حكمة العين، وحاشية على شرح قطب الدين الرازي لمطالع الانوار في المنطق، وحاشية على شرح عضد الدين الايجي لمنتهى السول والامل في علمي الاصول والجدل، وحاشية على حاشية الخطابي على المختصر للتفتازاني في المعاني والبيان، وانموذج الفنون، وبها توفي سنة 994 هـ. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة» (المتوفى 1067 هـ)، ت: محمود عبد القادر الأرناؤوط، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، الناشر :مكتبة إرسيكا، إستانبول ـ تركيا سنة النشر2010م، ج2/ ص10. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج2/ ص167. كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني، **معجم المؤلفين**، ج3/ ص 188.

162 في نسخة ب إلا حكمه وهي اصوب، وفي نسخة أ الا حكم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

163 في نسخة ب وكذا وهي اصوب، وفي نسخة أ وكذ خاطئة يحذف الالف تحريفا لغويا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

164 في نسخة ب ولذا وهي اصوب، وفي نسخة أ ولذ خاطئة يحذف الالف تحريفا لغويا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

165 في نسخة ب وكذا وهي اصوب، وفي نسخة أ وكذ خاطئة يحذف الالف تحريفا لغويا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

166 في نسخة ب خطاب متعلق وهي اصوب، وفي نسخة أ خطاباً متعلقاً والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

167 في نسخة أ ان معنى التخيير وهي اصوب، وفي نسخة ب ليس ان معنى التخيير والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

فيه ما يعمها ليشملها فينعكس وهو قيد أو الوضع فقيل [في التعريف] [168]، بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أي وضع الشارع وجعله وح تدخل الاحكام المذكورة في الحد اذ كلها انما يحصل يجعل الشارع ووضعه ومن الاصوليين من لم يقل بزيادة قيد أو الوضع ومنع خروج تلك الاحكام عن الحد وقال برجوع خطاب الله الوضع الى خطاب الاقتضاء أو التخيير إذ معنى جعل الشيء دليلا كالأشياء التي جعلت ادلة القبلة مثل اقتضاء العمل به ومعنى جعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطاً لصحة الصلوة جوازها معها وحرمتها بدونها ومعنى صحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمتها بدونها[169]، وعلى هذا فقد والحاصل أن المراد بالاقتضاء والتخيير ما هو الاعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني منهما[170]، ولعل المحشي[171]، اختار لهذا ولذا لم يقل والوضع اما لان تقليل الاقسام ما أمكن مرغوب او لان جميع الاحكام داخلة بالوضع[172]، في المعنى المذكور عند الاشاعرة وان كانت على سبيل الاقتضاء والتخيير إذ لا حكم من الايجاب والحرمة والندب والكراهية والاباحة الا بجعل الشارع ووضعه عندهم فلا يكون قيد بالاقتضاء أو التخيير الا لتفصيل انواع الحكم لا للاحتياج إليه مع أن خلاف ظه ما أخذ فيخرج[173]، [في][174]، التعاريف من القيود كذا ذكره الاستاذ مولانا ميرزا جان، وفيه أنه يقيد اخراج مثل وما تعملون فيكون محتاجا إليه للإخراج فتدبر واعلم أنه أورد النقض بالأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان لانهم غير مكلفين ودفع بان تلك الاحكام حقيقة متعلقة بفعل الولي المكلف مثلا الايجاب المتعلق بأداء حق من مال الصبى متعلق حقيقة بأداء الولي ذلك الحق من ماله لا يقال أن تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ايضاً مغاير[175]، لوجوب اداء الولي وكذا صحة بيعه وصحته اسلامه أن جازا منه وكذا صحة صلاته[176]، وكونها مندوبة لانا نقول[177]، لا حكم بالنسبة الا الصبى عند من يعرف بهذا التعريف ومعنى صحة فعله وفساده ليس الا كون المأتى به مستتبعا لأثره أو غير مستتبع له وهذا أمر عقلي ككون التشخص مصليا أو تارك صلوة وليس بحكم شرعي فتدبر ومعنى فعله صلاته مندوبية[178]، تحريض الولي اياه عليها لسبع او وجوب تحريضه لعشر[179]، قيل ان صلاته يثاب هو عليها ولا يعاقب على تركها فكيف ولا تكون مندوبة بالنسبة اليه ايضه اجيب بان الثواب انما هو للولي عند من عرف الحكم بهذا التعريف ولا يراد بان الخطاب قديم والحكم حادث لجواز ان يقال حل هذا بعد ما لم يكن حلالا مدفوع بان الموصوف بالحدوث هو تعلق الخطاب لا نفسه اي بوصف الخطاب في الحكم به باعتبار التعلق هذا.

قوله:(كالوجوب والاباحة) ونحوهما من الحرمة والندب والكراهة فان قلت اقسام الحكم بهذا المعنى هو الايجاب والتحريم دون الوجوب والحرمة قلت التمثيل بهما اما مبنى على مسامحة الفقهاء ومن اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة الذين يترتبان على الحكم والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما وجعله مبنيا على ان المراد بالخطاب ما خوطب به غير مستقيم اذ الخطاب الذى هو الحكم اما بمعنى نفس التوجيه على ما يدل عليه ظه التعريف اذ حمل اللفظ على معناه الأصلي هذا الظه أو بمعنى الكلام الموجه الى الغير للأفهام على ما يدل جعل الاصوليين هذا الخطاب اما كلاما لفظيا أو نفسيا كما عرفته فيما سبق اما كونه عبارة عما خوطب به

---

168 في التعريف اضافة من النسخة (ب)

169 في نسخة أ بدونها وهي اصوب، وفي نسخة ب دونها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

170 في نسخة ب منهما وهي اصوب، وفي نسخة أ منها والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

171 المح في نسخة (ب)، والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ)

172 في نسخة أ بالوضع وهي اصوب، وفي نسخة ب في الوضع والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

173 فيخرج غير موجودة في النسخة (ب)

174 [في] اضافة من النسخة (ب)

175 في نسخة ب مغاير وهي اصوب، وفي نسخة أ مغائر والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

176 في نسخة ب صلاته وهي اصوب، وفي نسخة أ صلوته والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

177 في نسخة ب نقول وهي اصوب، وفي نسخة أ لقول والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

178 في نسخة ب صلاته مندوبية وهي اصوب، وفي نسخة أ وثبته صلواته مندوبية والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

179 في نسخة ب لعشر وهي اصوب، وفي نسخة أ بعشر والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

من الوجوب والحرمة وغيرهما فما لم يذهب اليه احد واصطلاح الفقهاء على اطلاق الحكم على ما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفة فعل المكلف لا يقوم قرينة عليه كيف ويجوز ان يكون اطلاقهم عليه مبنيا على مسامحتهم في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة ويكون الخطاب والحكم حقيقة عندهم أيضاً الايجاب والتحريم ونحوهما الا على ان الخطاب الذى هو الحكم عندهم حقيقة بمعنى ما خوطب به من الوجوب والحرمة ونحوهما واما مبنى على ما ذكره قاضى عضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب في الاصول[180]، من ان الحكم والخطاب هو نفس قول الامر افعل اي نفس هذا التوجيه ان كان الخطاب باقيا على معناه او نفس هذا الكلام اللفظي [ان كان الخطاب الذى هو الحكم عبارة عن الكلام اللفظي][181]، او نفس معنى هذا القول ان كان عبارة عن الكلام النفسي على ما هو مختار الاشاعرة وليس للفعل من صفة حقيقية فان هذا القول لتعلقه بالمعدوم أي بالفعل المعدوم فان قوله صلوا مثل متعلق بصلوة زيد مثلا المعدومة حين هذا الامر لا تحصل منه لمتعلقة وهو الفعل صفة حقيقية أي صفة موجودة في الخارج قائمة به قياما حقيقيا والا يلزم قيام الموجود بالمعدوم فمعنى هذا القول أو نفس هذا المقول أو نفس القول والتوجيه إنما هو أمر واحد اذ انسب إلى الحاكم يسمى ايجابا واذ انسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وقس عليه قوله لا تفعل في انتهي فلذلك ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم تارة اخرى وقد يجعلون اقسامه الوجوب والتحريم كما فعل الاخير ابن الحاجب[182]، في مختصره واورد بان الوجوب يترتب على الايجاب يقال أوجب فوجب فكيف يتحدان ذاتا واجيب جواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر فيجوز ترتب الخطاب باعتبار تعلقه بالفعل على نفسه وذاته من حيث هي هي فان ذاته متقدمة على تعلقه قال قدس سره وبهذا ايجاب عما قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من الانفعال والمقولات متباينة وذلك لان تباين المقولات وعدم صدقها على شيء واحد انما هو اذا كان باعتبار واحد من حيثية واحدة إما اذا كان باعتبارات مختلفة فتباينها وعدم صدقها على شيء واحد محل مناقشة وفيه انه قدس سره قد صرح في حاشية المطالع بضرورة تباين المقولات وانه لا يندرج ما يصد عليه احدهما فيما يصدق عليه الاخرى والا تصادقت عليه المقولتان معاً من غير تفصيل فالأولى في الجواب ان يقال من قال أن الوجوب نفس الايجاب وان انصاف الفعل به ليس من حيث قيامه به بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقة ولهذا[183]، قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب أنه ذو وجوب لان الوجوب قائم به كيف يسلم كون الوجوب من مقولة الانفعال أو من مقولة الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل ايضه غلط اذ المراد منه ليس التأثير فانهم جعلوه من الصفات حيث جعلوه من اقسام الكلام النفسي فالاعتراض غلط في غلط فلا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية القائلة بان المقولات متباينة ولا يندرج ما يصدق عليه احديها فيما يصدق عليه الاخرى كذا ذكره الاستاذ مولانا ميرزا جان في تعليقاته على شرح قاض عضد في الاصول ولا يقاس هذ هذا على ما ذكره ابن سينا في الشقاء[184]، من ان التعليم والتعلم متجدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان شيئاً

---

180 هو شرح العضد القاضي عضد الملة والدين عبدالرحمان بن أحمد الإيجي المتوفي 756هـ، **على مختصر المنتهى الأصولي** أبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المالكي المتوفي 646هـ، ضبطه ووضع حواشيه فادي نصيف، طارق يحيى، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الاولى 1421هـ - 2000م.

181 [ان كان الخطاب الذى هو الحكم عبارة عن الكلام اللفظي] ما بين القوسين اضافة من نسخة (ب) وهي اصح

182 في نسخة ب ابن الحاجب وهي اصوب، وفي نسخة أ بن حاجب والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

183 في نسخة ب ولهذا وهي اصوب، وفي نسخة أ ولهذ والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

184 الرئيس ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور، أبو علي، كان أبوه من أهل بلخ، وأم قروية، ولد (370 هـ) وانتقل منها إلى بخارى، أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى، ونشأ وتعلم في بخارى وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، شرف المللك : الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، اشهر كتبه (القانون) كبير في الطب، وتوفي في همدان سنة (427 هـ). ابن خلكان، لأبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر الإربيلي(608 - 681هـ) **وفيات الاعيان**، تح: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الاولى 1900، ج2/ ص157.
الشافعي، حسن الشافعي، **التيار المشائي في الفلسفة الاسلامية**، الناشر دار الثقافة العربية القاهرة 1418ه - 1998م، ص83.
ووفَيَات الأعيان، ج2 ص157، وينظر **الاعلام**، للزركلي، ج/2، ص242

واحدا وهو انسياق ما للذهن الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الذي يحصل فيه تعلماً وبالقياس الى الذى يحصل منه تعليما حتى يرد عليه أيضاً ما اوردوه على بن سينا من[185]، انه يلزم عليه اما قيام عرض واحد وهو الانسياق الذى هو مبدأ المعلم والمتعلم مجلين ان قيل بقيامه بهما حقيقة واما حمل كليهما او احدهما على ما يحمل عليه مع انتفاء مبدا المجهول عنه ان قيل بقيامه بمجموعهما من حيث هو او بأحدهما فقط والكل باطل ويحتاج في دفعه الى ما دفعوا به بهذا لا يراد وذلك لان التعلم لكونه متعلقا بالموجود وهو المتعلم يوجب صفة حقيقيه له بحيث يكون مبدا لما يحمل عليه حملا حقيقيا وكذا التعليم فيلزم احد الامور البتة ظه الى ان يدفع بخلاف ما نحن فيه فانه لا يوجب لمتعلقة وهو الفاعل صفة حقيقية تكون مبدا لما[186]، يحمل عليه حمل حقيقيا لما عرفته بل انما يوجب له ما يكون مبدا لما[187] ، يحمل عليه حملا غير حقيقي بل من قبيل حمل ما هو حال متعلقة عليه وهو الواجب ان ما يحمل عليه كذلك هو الواجب وح نختار[188]، هنا قيامه بأحدهما فقط ولا خير فيه فان انتفاء مبدا المحمول الذى لم يحمل على الشيء حقيقة بل مجازا عن ذلك الشى ليس بفاسد بل هو الواقع في نفس الامر

بقى ان ما ذكره قاضٍ عضد[189]، انما يدل على انه لا يحصل للفعل منه صفة حقيقية ولا يدل على انه لا تحصل له صفة اعتبارية ايضاً فلم لا يجوز ان يكون الوجوب صفة اعتبارية له ولا يكون متحدا ذاتاً مع الايجاب ويحمل كل منه الموجب بالكسر والواجب على الحاكم والفعل حملا حقيقيا اذ المشتق من الصفة الاعتبارية للشيء محمول عليه حملاً حقيقيا مادام ان يعتبر تلك الصفة صفة اعتبارية له حقيقة هذا فتأمل.

قوله:(لأنه وان عم الفعل الاعتقاد) امر لا يصح نسلم اولا في الفعل يعم الاعتقاد بل الظن انه مقابل له ومختص بفعل الجوارح وح عدم جواز كون الاخير مرادا هنا اظهر من ان يخفى لعدم جواز انقسام الحكم بالمعنى الاخير الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد وان كان الاعتقاد بمعنى المعتقد اذ الحكم بهذا المعنى لا تعلق له بالاعتقاد اصلا ولئن [نسلمنا][190]، عموم مسائل الاعتقاد فلا يجوز ارادته هنا ايضه للزوم الانحصار آهـ أي انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته مع انه ليس كذلك اذ اكثر مسائله ليست متعلقة باعتقاد الوجوب واخواته بل قبلها متعلقة به والاعتقاد المستفادة من اكثر مسائله وان كانت واجبة على المكلف أو محرمة أو نحوهما لكن ذلك الوجوب و نحوه من لوازم ما يستفاد من تلك المسائل وتلك المسائل نفسها ليست متعلقة باعتقاد ما فرق بين تعلق المسئلة باعتقاد الوجوب مثلا وبين وجوب اعتقاد ما يستفاد منها والاحكام الشرعية بالمعنى الاخير يجب الاعتقاد بها ويكون اعتقاداتها من الايمان هي ما علم من الدين ضرورة فالبحث عنها من حيث كونه لبيان كيفيه العمل من وضائف علم الفقه ومن حيث كونه لبيان نفس الاعتقاد به من وضائف [علم][191]، الكلام والمناقشة بان يجوز أن يكون معنى تعلق علم الكلام بالثانية كون الاحكام الثانية معلومة فيه وأن كان غيرها معلوما فيه أيضاً فلا يلزم انحصار مدفوعة بان المقام مقام بيان الاحكام التي يتعلق به الفقه والتي يتعلق به الكلام والسكوت في معرض البيان يفيد الحصر على ان بيان

185 [من] اضافة من نسخة (ب) وهي اصح

186 في نسخة ب لما وهي اصوب، وفي نسخة أ كما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

187 ترجمته سابقا

188 في نسخة ب نختار وهي اصوب، وفي نسخة أ المختار والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

189 عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي (المتوفي 756 هـ) عالم بالأصول والمعاني والعربية، من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. من تصانيفه (المواقف) في علم الكلام، و(العقائد العضدية) و(الرسالة العضدية)وأخذ عن مشايخ عصره ولازم زين الدين تلميذ البيضاوي وكان إماما في المعقول قائما بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركا في سائر الفنون وله في علم الكلام ومقدماته وهو كتاب يقصر عنه والوصف لا يستغنى عنه من رام تحقيق الفن. ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد عبدالله، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، الناشر: دار المعرفة بيروت، ج1، ص 326. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج295/3.

190 [نسلمنا] اضافة من نسخة (ب)

191 [علم] اضافة من نسخة (ب)

الاحكام الشرعية بالمعنى الاخير في علم الكلام في غاية العلة فالتعبير عنه بان ما يتعلق بها دون ما يتعلق بغيرها الكثير او ما يتعلق بها وبغيرها في غاية الركاكة اللهم الا ان يقال لما كان تلك الاحكام مبينة في بعض مسائله استقلالا ولازمة لما يبين في سائر مسائله عبر عنه بها واما بيان لزوم الانحصار ودفع المناقشة المذكورة بان معنى التعلق في الاولى كون معلومات الفقه تلك الاحكام كما هو الظه السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه اي فيما يتعلق بالأحكام الثانية وهو علم الكلام على ما نقل عنه فليس بشيء إما اولاً فلان من يمنع الانحصار يسلم ان معنى التعلق في الاولى والثانية هو ما ذكره ايضاً لكن لا يسلم انه ستلزم للحصر اذ كون الاحكام الاولى معلومة في العلم المتعلق بها اعنى الفقه لا ينافى كون غيرها ايضه معلوما فيه و إما ثانيا فلان من يمنع الانحصار يمنع أن المتبادر من التعلق في الاولى كون معلومات العلم المتعلق بها تلك الاحكام لا غيرها حتى يكون الحال في قرينه وقسيمه[192]، أيضاً كذلك فيلزم الانحصار أن اريد بما[193]، نقل عنه الحصر كيف ولا فرق بحسب العبارة بين التعلق في الاولى والتعلق في الثانية حتى يصح اثبات افادة التعلق في الثانية الحصر لتبادره من التعلق في الاولى اللهم الا أن يقال لما كان معنى التعلق في الاولى كون تلك الاحكام معلومة فيها لا غير بحسب ما هو الواقع في نفس الامر اذ معلوم ان المبين في الفقه ليس غير تلك الاحكام فالحمل في قرينه كذلك أيضاً ليطابق النظيران لكن هذا وجه آخر لا يكون مصلحاً لما نقل عنه كما لا يخفى.

قوله: (واستدراك قيد الشرعية) أي لو كان المراد الاخير يلزم استدراك قيد الشرعية اذ هذا القيد ليس الا لإخراج مالم يكن شرعيا من الاحكام وهذا مما يترتب على اضافة الخطاب الى الله تعالى .

قوله: (اللهم) اهـ جواب عن لزوم الاستدراك فقط ولا يندفع به لزوم الانحصار فليس حاسماً لمادة الاشكال على ارادة المعنى الاخير للحكم فهذا ايضه من وجوه ضعفه.

قوله: (إلا أن يحمل الكلام على التجريد في الاولى) أي يكون المراد من الحكم في قول الش الاحكام الشرعية المعنى الاخير أو يكون الاولى أي الاحكام محمول على التجريد عن الاضافة إلى الله تع فمعنى الاحكام الشرعية الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية او يكون قيد الشرعية للتأكيد فانه ح للاستدراك لكن كل منها تكلف لا حاجة اليه لمكان[194]، جواز حمل الحكم على احد المعنيين الاخيرين.

قوله: (أو يجعل التعريف للحكم الشرعي) الا التعريف بخطاب الله تع لهذا التركيب التوصيفي وح لاستدراك أيضاً اذ هذا ليس تعريفاً للحكم فقط حتى يستفاد من لفظ الاحكام قبل قيد الشرعية على تقدير أن يكون المراد من الحكم المعنى الاخير فيلزم استدراك قيد الشرعية لما عرفته فيحتاج الى حمل الكلام على التجريد او التأكيد في دفعه بل انما يستفاد منها ومن قيد الشرعية معاً فلا استدراك ولا حمل للكلام على شيء منه التجريد و التأكيد وهو ايضه هذا تكلف اذا الظه ان مصطلح الاصوليين هو أن من الحكم فقط هو هذا الا هو وصف كونه شرعيا وان لزم في الواقع كون الحكم بهذا المعنى موصوفا بكونه شرعيا فمن قال أولاً أن هذا معنى الحكم الشرعي وثانيا ان جعله تعريفا للحكم الشرعي تكلف اراد يكون معنى الحكم الشرعي كونه معنى الحكم الذى هو في الواقع موصوف بكونه شرعيا لا انه معنى للحكم مع وصف كونه كذلك أي لهذا المجموع وما هو تكلف هو الثاني لما عرفته فلا منافات بين كلامية ولا يتوهم انه اذا كان خطاب الله تع معنى الحكم والباقي منه التعريف معنى وصف الشرعي يلزم الاستدراك ايضا لأنه اذا استفاد من كل من الاحكام وقيد الشرعية بعض من اجزاء التعريف لا يستفاد منها الآخر لا يكون في الكلام استدراك اصلا وهو ظه.

قوله: (ووجهه) ظه إما أولاً فلا من المتعلق به بالمحمول أو الموضوع أولاً إنما هو النسبة وتعلق الحكم الذى هو من قبيل الادراك بهما إنما هو بواسطة تعلق النسبة بهما فالمتبادر من التعلق في الاول لكونه من قبيل التعلق بالمحمول والموضوع هو تعلق النسبة و رعاية يطابق النظيرين يقتضى حمل التعلق في الثانية عليه أيضاً واما ثانيا فلان الظه المشهور هو انه يمكن هو يحتمل حمل كل من العلوم المدونة على كل من المعاني الثلثة

---

192 في نسخة ب قرينه وقسيمه وهي اصوب، وفي نسخة أ قسيمه و قرينه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

193 في نسخة ب بما وهي اصوب، وفي نسخة أ لما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

194 في نسخة ب لمكان وهي اصوب، وفي نسخة أ بمكان والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

المشهورة من المسائل والادراكات التصديقية المتعلقة بها و ملكة تلك الادراكات وعلى ان تقدير يكون المراد المعنى الاول يمكن حمل كل من العلمين اعنى الفقه والكلام على كل من المعاني المذكورة بلا تكلف بخلاف ما اذا كان المراد المعنى الثاني فانه لا يمكن حملها بل تكلف الا على المسائل أو لملكة من تلك المعاني إما حملها على الادراكات المتعلقة بالمسائل بما هي[195]، متألفة من على ما نقل عنه واما ثالثاً فلان ما سيجي من قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام اهـ يدل ظاهر أعلى المراد بالأحكام لحكم هو هذا المعنى الاول اذ لا معنى لإفادة العلم الادراك بالإدراكات الاذعائية بالمسائل اللهم إلا ان يجعل اضافة المعرفة الى الاحكام بيانية فيما بعد ح وهو خلاف الظه وانت خبير بانه لو حمل على المعنى الثالث يمكن حمل كل من العلمين على كل من المعاني المذكورة بلا كلفة ولا يحتاج فيما بعد الى ارتكاب الاضافية البيانية بين المعرفة والاحكام وايضاً لا يكون التعلق في الاول محمولا على خلاف والمتبادر لان الحكم الشرعي الذى هو الايجاب واخواته يتعلق أولا بكيفيته العمل أيضاً وقد عرفت تفصيله.

قوله: (وعلى التقديرين بمعنى الشرعية) الى تقدير ارادة المعنى[196]، الاول للحكم منه وتقدير ارادة المعنى الثاني له منه معنى الشرعية اهـ بخلافه على التقدير الثالث فان معنى الشرعية عليه عند أهل الحق القائلين بان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان هو كونها مبنية في الشرع[197]، موقوفة عليه وعند من يقول بانهما عقليان معناها أن الشرع مظهر لها هذا[198].

قوله: (أن اريد مطلق[199]، التعلق فالأمر ظه) إلى أن اريد من الحكم المعنى الاول وهو النسبة التامة الخبرية الشرعية واريد من التعلق مطلقه سواء كان من قبيل تعلقها بالطرفين أو بوجه آخر ككونه من قبيل تعلق المتعلق بالفهم بالمتعلق بالكسر فالأمر ظه[200]، اذ لا احتياج ح الى تأويل اصلا إما في الاول فظه أن تلك النسبة متعلقة بكيفية العمل من الوجوب واخواته من تعلق الاسناد بطرفيه واما في الثاني فلانها متعلقة بالاعتقاد نفسه تعلق المتعلق بالفتح [201]، بالكسر من غير احتياج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد سواء [اما اذا اريد بالحكم المعنى الثاني فيحتاج الى تأويل بالمعتقد سواء][202]، اريد من التعلق مطلقه أو اريد منه تعلق التصديق بالقضية لان ادراك وقوع وقوع النسبة الذى هو المعنى الثاني للحكم نفس الاعتقاد فلا يتعلق به مطلقا هكذا ذكره المحشى قره كمال لكن لا يذهب عليك أن هذا خلاف ما يتبادر من نسوق كلام المحشى وجعله قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية عديلاً لهذه[203] الإرادة الاولى فالتبادر من هذ هو أن الارادة الاولى من التعلق ايضه اعم من ان يكون على تقدير الارادة المعنى الاول للحكم منه أو الثاني فالوجه ان يقال المراد هو انه اذا اريد بالتعلق مطلقة أي اعم من أن يكون سبيل تعلق الاسناد بطرفيه أو بوجوه اخر واريد من الحكم المعنى الاول له أو أعم من أن يكون على سبيل تعلق التصديق بالقضية أو لوجه آخر واريد من الحكم المعنى الثاني فالأمر ظه اذ لا احتياج الى تأويل بل متعلق بنفسها تعلق التصديق بها ان اريد بالكيفية الكيفية من حيث انها ثابتة للعمل بناء على ما ذهب اليه البعض من ان المحمول من حيث انه ثابت للموضوع عين القضية ومتعلق بنفس الاعتقاد ايضه لكن من قبيل تعلق الشى مما هو الغرض منه وهذا لا يتقرر وبكونه عين الاعتقاد فانه قد يكون الغرض من الشى تحصيل نفسه له تحصيل شيء آخر يكون الشى الاول وسيلة الى تحصيله فتأمل.

---

195 في نسخة ب هي وهي اصوب، وفي نسخة أ هو والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
196 في نسخة ب الى تقدير ارادة المعنى وهي اصوب، وفي نسخة أ اه اي تقدير ارادة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
197 في نسخة أ الشرع وهي اصوب، وفي نسخة ب الشرعية والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
198 في نسخة ب مظهر لها هذا وهي اصوب، وفي نسخة أ مظها هذ والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
199 في نسخة أ مطلق وهي اصوب، وفي نسخة ب يطلق والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
200 يقصد به الظاهر
201 في نسخة أ المتعلق بالفتح وهي اصوب، وفي نسخة ب لفتح بالتعلق والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
202 [إما اذا اريد بالحكم المعنى الثاني فيحتاج الى تأويل بالمعتقد سواء] اضافة من نسخة (ب) وهي اصح
203 لهذه غير موجودة في النسخة ب

قوله: (وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل اذا اريد بالتعلق مطلقه لا يكون فرق بين شيء من الطرفين في التعلق به فلم لم يعتبر التعلق بنفس العمل او اعتبر التعلق بكيفيته فأجاب بقوله وانما لم يعتبر اهـ وهذا[204]، السؤال لا يرد على تقدير ان يراد بالتعلق تعلق الإسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية فان تعلق الاسناد بالمسند اولى واقوى من تعلقه بالمسند اليه لحصول عقيبه ولان تعلقه به بنفسه وبالمسند اليه بواسطه الاداة يقال المسند من غير اداة والمسند اليه بأداة وما يكون تعلق النسبة به اولى يكون تعلق التصديق به اولى ايضه لتعلقه بالنسبة اولى ومعلوم أن المسند والمنسوب في علم الفقه هو الكيفية وتعلق الاسناد او التصديق بها اولى على ما عرفته فلا يرد السؤال على تقدير ان يراد من التعلق التعلق الخاص كما هو على تقدير الارادة الثانية ولا يحتاج الى دفعه فلذ أخص ذكر دفعه بهذا التقدير اعنى تقدير ارادة المعنى الاعمِ منه واما جعل ما جعلناه سببا لعدم ورود السؤال على تقديره ارادة المعنى الاخص منه وجها لاعتبار الكيفية على تقدير ارادة المعنى الاعم منه كما فعله المحشي قول احمد، فليس على ما ينبغي اذ بعد اعتبار مطلق التعلق لا تتفاوت الحال بكون التعلق بأحدهما اقوى أولا اذ المطلق يعم القوى والضعيف ايضه اي كما يعم ما هو من قبيل تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية او غيرهما هذا ونقل عنه بمعنى اذا اريد مطلق التعلق فيجز[205]، ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقعت العبارة في شرح المقاصد بدون لفظه كيفية وعبارة هذا الكتاب اولى انتهى ويفهم من انه لا يجوز التعلق بنفس العمل اذا اريد منه المعنى الاخص وانما يكون كذلك اذا اريد بنفس العمل مجرد العمل منه غير اعتبار امراض معه اذ ح يكون مفردا أو التعلق بالمعنى الاخص يقتضى المتعدد بل اي المتعلق المتعدد بل يقتضى متعددا خاصا بخلاف مطلق التعلق فانه متعلقة يجوز ان يكون مفردا ايضه لكنه ليس سديدا اذ الظ ان من يجعل الطائفة الاولى من الاحكام متعلقة بالعمل لا يجعلهما متعلقة به من حيث نفسه وذاته من غير اعتبار امراض معه بل يعتبرها متعلقة بمعنى حيث انه موضوع وح يجوز كونه متعلق التعلق بالمعنى الاخص ايضاً وان لم يكن اولى كما عرفته سابقا وعلى أنه ح يكون ما ذكره المحشي في أصل الحاشية وجها لاعتبار التعلق بكيفية لا بمجرد العمل من حيث هو فيبقى أنه لم يعتبر التعلق بالعمل الذى هو احد الطرفين لتلك الاحكام واعتبر التعلق بالطرف الآخر الذى هو الكيفية مع مساواتهما في التعلق به إذ اريد المعنى الاعم منه وايضاً مطلق تعلقت الشيء لا يقتضى المتعدد واما مطلق تعلق[206]، النسبة التامة الخبرية أو التصديق فعدم اقتضاء المتعدد بل عدم اقتضائه والخاص ممنوع[207]، فالوجه هو ما ذكرناه لك ويمكن تطبيق ما في حاشية الحاشية عليه بان يقال مراده بالجواز هو استواء الطرفين من غير ترجيح فلا يدل إلا على أنه إذا اريد من التعلق المعنى الاخص لما يكونا متساويين وح لا يجب حمل العمل على مجرده فينطبق على ما ذكر ناه هذا[208]،

قوله: (لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية) أي تعلق[209]، تلك الاحكام به من حيث الكيفية فكأنها ليس متعلقة مطلقا الا بها فلا يراد[210]، ان هذا القدر غير حاسم لأنه لو اعتبر التعلق بنفس العمل الا بكيفية وقيل منها ما يتعلق بها من حيث الكيفية لا دل [ان][211]، تعلقها به من تلك الحيثية ايضاً هذا .

قوله: (وتعلق عامة الاحكام [بالعمل][212]، الثانية) اهـ انما قال هكذا لان بعض الاحكام الثانية يتعلق بكيفية الاعتقاد كقولهم معرفة الصانع واجبة .

---

204 في نسخة ب وهذا وهي اصوب، وفي نسخة أ وهنا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
205 في نسخة أ فيجز وهي اصوب، وفي نسخة ب فيجوز والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
206 في نسخة ب مطلق تعلق وهي اصوب، وفي نسخة أ تعلق مطلق والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
207 في نسخة أ ممنوع وهي اصوب، وفي نسخة ب مم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
208 في نسخة أ ما ذكر ناه وهي اصوب، وفي نسخة ب ما ذكره هذ والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
209 في نسخة ب تعلق وهي اصوب، وفي نسخة أ تعلق مطلق والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
210 في نسخة أ فلا يراد وهي اصوب، وفي نسخة ب فلا يرد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
211[ان] اضافة من نسخة (ب)
212 [بالعمل] اضافة من نسخة (ب)

قوله: (ان اريد به تعلق الاسناد) آهـ الاول ناظر الى أن يكون المراد بالحكم الاول والثاني ناظر الى أن يكون المراد منه المعنى الثاني وانت خبير بانه جعل تعلق ادراك الوقوع من تعلق التصديق بالقضية ضبط لان من يقول بان الحكم ادراك الوقوع لا يقول بانه تعلقه من تعلق التصديق بالقضية أصلا إذ القائل بهذا هم المتأخرون وهو عندهم جزء والتصديق ومن يقول بان تعلق الحكم من تعلق التصديق بالقضية[213]، وهم الاوائل اذ التصديق عندهم نفس الحكم لا يقول بانه ادراك الوقوع بل يقول انه ادراك نفس النسبة التامة الخبرية بين الجزء الاول منها والثاني المقارن بالإذعان اللهم الا أن يقال المراد انه اريد به جزء التصديق أو يقال اختار مذهب المتأخرين في كون اجزاء القضية اربعة ومذهب الاوائل في كون التصديق بسيطا أو يقال اراد بإضافة الوقوع الى النسبة فيما[214]، سبق الاضافة البيانية ويكون المعنى الثاني للحكم[215]، ما هو معناه عند الاوائل.

قوله: (فالمراد بالاعتقادات المعتقدات)[216]، أي فالأمر غير ظاهر وتحتاج صحة الكلام الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد على كل من المعنيين[217]، لكن لا يذهب عليك أن صحة تعلق التشبيه[218]، تعلق الاسناد بطرفيه بالاعتقاد بعد تأويله بالمعتقد ممنوعة أيضاً اي كما ان تعلقها بنفس الاعتقاد بهذا لا يصح[219] المعنى غير صحيح لان المعتقد هو المصدق به وهو حقيقة ليس إلا نفس النسبة التامة الخبرية عند الاوئل[220]، مع ان تعلق النسبة بالمعنى المذكور ليس الا بطرفها ومجموع الطرفين مع النسبة عند الامام ومن تبعه اذ التصديق مركب عندهم فكذا المعتقد والمصدق به ومعلوم ان تعلق النسبة بهذا المجموع من قبيل تعلق الجزء بالأحكام[221]، بالكل لا بالمعنى المذكور اللهم إلا أن يراد بتعلقها [بالمتعلق][222]، بالمعنى المذكور بنفسه فقط حتى لا يصح على شيء من المذهبين اذ ح يصح أن الاسناد متعلق بالمعنى المذكور بجزء المعتقد وهو الطرفان اذهما من اجزاءه عند الامام وكذا يصدق ان متعلق بذلك المعنى بما تعلق به المعتقد وهو الطرفان ايضه عند الاوائل إذ المعتقد عندهم نفس النسبة متعلقة بطرفها فالشق الاول من العموم مما[223]، لا يصح ارادته هنا بل انما تصح ارادة العلم في ضمن احد الشقين الآخرين ولا يذهب عليك ان المراد بالمتعلق هو المتعلق بلا واسطة فلا يرد انه لجوز هذا التعميم لما احتيج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد لا في تعلق الاسناد بطرفيه ولا في تعلق التصديق بالقضية فان تعلق النسبة تعلق الاسناد بطرفيه وكذ تعلق التصديق وادراك الوقوع تعلقه بالقضية بنفس الاعتقاد صحيح على هذا التعميم لتحقق في ضمن التعلق بمتعلقة عند الفريقين اي الاوائل والامام وذلك لانهما لا يتعلقان بالمعنيين المذكورين لتعلقيهما بما هو متعلق الاعتقاد بلا واسطة عندهما وهو ظه على ان عدم الاحتياج الى تأويله بالمعتقد في تعلق التصديق بناء على تجويز العموم المذكور غير مسلم كيف وح لا تكون نكتة في التعبير بالاعتقاد دون نفسها بان يقال ومنها ما يتعلق بنفسها بمعنى انها متعلقة بمتعلق نفسها اذ[224]، الحكم والاعتقاد واحد على هذا التقدير فتأمل.

قوله: (مثل وجود الواجب) اي الواجب موجوداً اهـ لا هذا المركب الإضافي فانه ليس بمعتقد ولا من شانه ذلك مادام ان يكون باقيا على معناه الإضافي.

---

213 في نسخة أ التصديق بالقضية وهي اصوب اصح، وفي نسخة ب التص بالقضية والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
214 في نسخة أ فيما وهي اصوب، وفي نسخة ب فليما والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
215 في نسخة ب للحكم وهي اصوب، وفي نسخة أ فليما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
216 في نسخة ب بالاعتقادات المعتقدات وهي اصوب . وفي نسخة أ آه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
217 في نسخة ب المعنيين وهي اصوب، وفي نسخة أ المعنيان والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
218 في نسخة أ التشبيه وهي اصوب، وفي نسخة ب النسبة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
219 [لا يصح] غير موجودة في النسخة ب
220 في نسخة أ الاوائل وهي اصوب، وفي نسخة ب الامل والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
221 [بالأحكام] غير موجودة في النسخة ب
222 [بالمتعلق] اضافة من نسخة ب
223 في نسخة ب مما وهي اصوب، وفي نسخة أ بما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
224 في نسخة ب اذ وهي اصوب، وفي نسخة أ ان والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (فح)[225]، أي حين أن يراد بالتعلق احد هذين المعنيين الاخصين فيه اشارة اهـ اي بحسب العبارة وذلك لان العبارة ح تدل على ان طرفي النسبة التامة الخبرية على التقدير الاول من الشق الثاني او طرفي القضية على التقدير الثاني منه هو العمل والكيفية ليس الا و معلوم ان العمل موصوف والكيفية من الوجوب ونحوه صفة والموصوف اولى بالموضوعية من الصفة فثبت ان العبارة م شيرة بحسب ما يفهم منها الى ان الموضوع للفقه هو العمل بخلاف ما إذا كان المراد بالتعلق المعنى الاعم فانه ح لا اشارة في الكلام والعبارة الى ما ذكر بل كون العمل موضوعاً له ح انما يعلم ويفهم بحسب الخارج وما هو الواقع في نفس الامر وهو ظه.

قوله: (قال في التلويح) اهـ غرضه من هذا النقل دفع ما يتراءى من التدافع بين كلام الش في التلويح وكل من في هذا الشرح حيث يفهم من كلامه هنا ان العلم المتعلق بالأحكام الثانية هو علم التوحيد والصفات اي علم الكلام مطلقا[226]، مع انه يظهر[227]، من كلامه في التلويح إنه ليس كذلك بل يتعلق ببعض تلك الاحكام علم آخر وهو علم الاصول فدفعه بقوله والجواب اهـ وحاصله ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة[228]، بحسب جهة البحث فالبحث عن كون الاجماع حجة من حيث ان مناط الاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ووسيلة اليها[229]، من مسائل الاصول الفقه ومن حيث انه يجب الاعتقاد بكونه حجة حتى من لا يعتقد حجيته يخرج عن طريق الاسلام وكذا من حيث ان مناط الاستنباط العقائد[230]، الدينية من مسائل علم التوحيد والصفات أي الكلام ومراد الش في التلويح بان كون الاجماع حجة والايمان واجباً من الاحكام الشرعية يسمى اعتقادية واصلية هو كونهما مسميين[231]، بهما من الحيثية التي بها تكون ان من علم الكلام فلا تدافع بين كلامه.

قوله: (بناء على ان موضوع) آهـ[232]، قد سمعت هذا فيما سبق فلا نعيده وانما كان مبنياً عليه لأنه ان كان موضوع ذات الله لا تدخل في الكلام هذه المسائل وهو ظه وأنت خبير بدخولها فيه من الحيثية التي ذكرناها بناء على كون موضوعه الموجود من حيث هو موجود على ما ذهب إليه الغزالي أيضاً لكن لم يجعل دخولها مبنيا عليه لعدم كونه مختارا بل المختار ما ذكره على ما سمعته فيما سبق ايضاً فتذكر.

قوله: (اما عند من يقول بان موضوعه اعم) اهـ انما قال هكذا ليشملُ المذهبين أي مذهب الجمهور وهو موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به العقائد الدينية تعلقا قريباً أو بعيدا ومذهب الغزالي من أن موضوعه هو الموجود من حيث هو.

قوله: (واما عند غيره) وهو القاض الأرموي[233]،[234].

فان موضوع الكلام عنده ليس الا ذاته تع فانه توهم[235]، أن البحث فيه عن ذاته تع وعن اعراضه[236]، الذاتية من صفاتها الثبوتية والسلبية وعن افعالها إما في الدنيا كحدوث العالم الى احداثه او في الآخرة كحشر الاجساد وعن احكامه كبعث الانبياء ونصب الامام في الدنيا لكن من حيث كون البحث عنهما من حيث الوجوب عليه تع كما هو عند المعتزلة وبعض من الشيعة او من حيث عدم الوجوب عليه تع كما هو عند أهل الحق وإنما قيدنا

---

225 في نسخة أ فح وهي اصوب، وفي نسخة ب الخ والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

226 في نسخة ب مطلقا وهي اصوب، وفي نسخة أ مط الاختصار والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

227 في نسخة ب يظهر وهي اصوب، وفي نسخة أ يظر والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

228 في نسخة ب والمغايرة وهي اصوب، وفي نسخة أ والمغائرة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

229 في نسخة أ اليها وهي اصوب، وفي نسخة ب اليه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

230 في نسخة أ مناط الاستنباط العقائد وهي اصوب، وفي نسخة ب انه مناط للعقائد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

231 في نسخة أ مسميين وهي اصوب، وفي نسخة ب مستميين والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

232 اختصار بمعنى الى آخره

233 في نسخة ب الأرموي وهي اصوب، وفي نسخة أ الأموي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

234 القاضي الارموي: محمود بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء، سراج الدين الأرموي عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية. ولدة (594هـ - 1198م) أصله من بلاد أرمية من أذربيجان، قرأ بالموصل، وسكن بدمشق، وتوفي(682هـ – 1283م) بمدينة قونية، له تصانيف، منها مطالع الأنوار في المنطق، شرحه كثيرون، والتحصيل من المحصول في الأصول، وشرح الإشارات لابن سينا. للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج7/ ص166.

235 في نسخة أ توهم وهي اصوب، وفي نسخة ب يوهم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

236 في نسخة أ اعراضه وهي اصوب، وفي نسخة ب اعراضها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

البحث عنهما بالحيثية المذكورة ليكون البحث عنهما من قبيل البحث عن احكامه اذ بدون تقييدهما بالحيثية المذكورة يكون البحث عنهما من قبيل البحث عن افعاله ايضاً والثواب والعقاب في الآخرة وهذان البحثان ايضه انما يكونان مقابلين[237]، للبحث عن أفعاله اذا كان من حيث الوجوب عليه تع كما هو عند المعتزلة أو من حيث عدم الوجوب عليه تع كما هو عند أهل الحق والا فيكونان داخلين في البحث عن افعاله ايضه وموضوع العلم هو ما يرجع البحث فيه الى البحث عن أعراضه الذاتية وما يرجع إليه هذه الابحاث هو ذاته تع فهو الموضوع وقد عرفت ما في مذهبه من الخلف[238]، فيما سبق.

قوله: (فلان) اهـ أي واما[239]، عند غيره فوجود مباحث آخر لعلم الكلام ثابت لان الصفة اهـ وحاصله ان الصفة اذا طلقت ولم تتقيد[240]، بقيد مخصص تكون[241]، عبارة عن الصفة الذاتية الوجودية عندهم اي علماء الكلام لا عند غير القائلين بعموم الموضوع فقط كما يتبادر من السوق اذ المتبادر من الشيء عند الاطلاق هو الفرد الكامل منه عند كل طائفة سيما اذا اشتهر استعماله فيه ايضه كما هو الواقع هنا او المراد عندهم والضمير[242]، للغير فقط فالمراد بالصفة في قولهم مبحث التوحيد والصفات اشهر مباحث الكلام واشرفها[243]، هو الصفات الذاتية الوجودية مع ان مباحث افعاله واحكامه والصفات السلبية أيضاً من مباحثه ومسائله حقيقة عند من الغير ايضاً اذ المباحث المتعلقة بالأعلى الذاتية لموضوع العلم من مباحثه ومسائله حقيقية فثبت أن له مباحث اخرى عنده ايضاً ولا يردان ان الصفات السلبية والاحوال والافعال ليس اعراضاً ذاتية لأنها ليست بموجودات ويعتبر الوجود في الغرض الذاتي فان التحقيق هو ان المعتبر فيه ليس الا انتقاء الواسطة في العروض واتصاف الموصوف به حقيقة لا مجازاً أو معلوم ان هذا القدر لا يقتضى كونه موجوداً في الخارج حقيقة كيف وبعض موضوعات العلوم كالعدد الموضوع لعلم الحساب ليس بموجود في الخارج حقيقة فكيف يكون عرضه الذاتي موجودا فيه كذلك مع انهم قائلون بان البحث فيه عن اعراضه الذاتية وان اراد[244]، اعتبار كونه موجودا مطلقا خارجاً او ذهنا[245]، واعتبار كونه موجوداً في نفس الامر ولو بان يكون له محل انتزاع في الخارج فالمذكورات ايضه كذلك على ان كون الموجود في نفس الامر معتبراً فيه مم ممنوع[246] ايضه فتأمل ثم ان الاحتياج الى هذا انما هو ان اريد بمباحثه مباحثه حقيقة اما اذا[247]، اريد بها ما هو اعم من مباحثه حقيقة او حكما حتى تكون المسائل على سبيل المبدئية من مباحثه أيضاً فوجود مباحث اخرى له عند غير القائلين بعمومه اظهر من ان يخفى من غير احتياج الى هذا التفصيل.

قوله:(لذلك)[248]، أي ولان الصفة المطلقة عندهم هي[249]، الصفة الذاتية الوجودية لم يعدو اهـ مع انه لو كانت الصفة المطلقة عندهم اعم من الصفة الذاتية الوجودية لعدو هذه المباحث من مباحث الصفات لرجوع كل منها الى البحث عن الصفة ما فانه الاحوال صفات ايضاً لكونها غير وجودية اذ المراد بالحال هنا صفة بموجود لا تكون موجودة ولا معدومة كالعالمية والموجودية وأمناً لهما والافعال صفات اضافية والثبوت والامامة من قبيل البحث عن أحكامه تع وحكمه صفة له عند تقسيمهم مباحثه تقليلا للأقسام فلما لم يعدوها منها علم أن الصفة

---

237 في نسخة أ مقابلين وهي اصوب، وفي نسخة ب لمقابلين والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
238 في نسخة ب الخلف وهي اصوب، وفي نسخة أ الخلل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
239 في نسخة ب واما وهي اصوب، وفي نسخة أ وما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
240 في نسخة أ لم تتقيد وهي اصوب، وفي نسخة ب ولم تتقيد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
241 في نسخة أ تكون وهي اصوب، وفي نسخة ب يكون والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
242 في نسخة ب والضمير وهي اصوب، وفي نسخة أ والظمير والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
243 في نسخة ب واشرفها وهي اصوب، وفي نسخة أ واشهرها والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
244 في نسخة أ اراد وهي اصوب، وفي نسخة ب اريد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
245 في نسخة أ او ذهنا وهي اصوب، وفي نسخة ب وذهنا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
246 في نسخة أ ممنوع وهي اصوب، وفي نسخة ب مم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
247 [اذ] غير موجودة في النسخة أ
248 في نسخة ب ولذلك وهي اصوب، وفي نسخة أ وكذلك والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
249 في نسخة أ هي وهي اصوب، وفي نسخة ب هو والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

المطلقة عندهم محمولة على الذاتية الوجودية ولما قررنا اظهر اندفاع ما يمكن أن يتوهم كون المطلقة [عندهم][250]، غير محمولة على الذاتية لا يقتضى عدم هذه المباحث منها كما يفهم من هذا الكلام لان بعض الصفات لما كانت مغايرة لبعضها جاز جعل كل منهما قسماً وعدم [عد][251]، احدهما من الأخرى بقى أن مباحث النبوة والامامة راجعة الى صفة ذاتية راجعة الى حكمه وحكم كلام والكلام صفة ذاتية وجودية اللهم إلا أن يقال البحث عن حكم من حيث التعلق ليس بحثا عن صفة الوجودية كيف وهو من حيث التعلق حادث او يقال ليس مراد المحشي بالبحث عنهما البحث عنهما من حيث الوجوب عليه تع وعدم حتى يكون البحث عنهما بحثا عن حكمه بل البحث عنهما من غير ملاحظة هذه الحيثية وح يكون البحث عنهما راجعا الى البحث عن افعاله من بعث الانبياء ونصب الائمة وح يكون ذكر المحشي اياها بعد الافعال لزيادة الاهتمام أو يقال ذكر الامامة تمهيدا لقوله [الحق له][252]، على ان اهـ فذكر النبوة ايضه لكونها في سلك واحد وقدمها على الامامة لشرفها.

قوله: (على ان) اهـ علاوة على التعليل لعدم عدهم مباحث الامامة من مباحث الصفات وأن رجعت الى صفة ما يكون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية اي على أن العدم عدهم مباحث الامامة من مباحث الصفات علة اخرى أيضاً وهى انها من الفقهيات الا عند بعض الشيعة وهم القائلون بان الامامة لا تخرج عن علي رضي الله عنه واولاده وان نصب الامام واجب عليه تع وهذا عند المعتزلة ايضاً كذلك لان نصب الامام من الإطلاق وهو واجب عليه تع عندهم غير انهم لا يقولون بانحصارها في علي رضى الله عنه واولاده فلعله لزيادة مبالغة هذا البعض من الشيعة نسب عدم كونها من الفقهيات إليهم فقط ثم لا يذهب عليك أن ذكر هذا من المحشي ركيك هنا إذ هذا يضعف ما هو بصدده ولا يقوية [253]، فتأمل.

قوله: (للاهتمام) أي بغير الاختصاص أي لا يكون حاصلا بسببه إذ الاختصاص ايضه من اسبابه بل يكون حاصلا بسبب آخر مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل[254]، ورود الحكم مدللا اولا ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لابا لحكم ومثل ازالة كونه دعوى بل دليل كذا نقل عنه وانما حمله على هذ ليحسن[255]، مقابلة للاهتمام بالاختصاص لكن بقى ان مقابلة به دون غيره من الاسباب تحكم ويمكن أن يقال كما كان للاختصاص مزيد مدخليه وفائدة بخلاف سائر الاسباب ذكره في مقابلته ولم يكتف بانوراجه[256]، تحته لمزيد الاهتمام دون سائر اسبابه لمزيد الاهتمام به دون سائر اسبابه[257]، .

قوله: (في زمن مالك) اي مالك بن انس[258].

قوله: (ان قلت) اهـ السؤال مبنى على احتمال حمل العلوم المدونة على الادراكات التصديقية المتعلقة بمسائلها فحمل الفقه المعرف هنا بما يفيد معرفة الاحكام اهـ على الادراكات المذكورة المتعلقة بمسائله فاعترض بانه نفس معرفة تلك الاحكام لا ما يقيدها.

---

250 [عندهم] اضافة من نسخة (ب)

251 [عد] اضافة من نسخة (ب)

252 [الحق له] اضافة من نسخة (ب)

253 في نسخة أ يقوية وهي اصوب، وفي نسخة ب يقوله والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

254 في نسخة ب ومثل وهي اصوب، وفي نسخة أ ودخل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

255 في نسخة أ ليحسن وهي اصوب، وفي نسخة ب البحث والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

256 [بانواجه] هذه الكلمة غير واضحة

257 لمزيد الاهتمام به دون سائر اسبابه غير موجودة في النسخة (ب)

258 أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني، وُلد الإمام مالك بالمدينة المنورة سنة93 هـ، ونشأ في بيت كان مشتغلاً بعلم الحديث فقيه ومحدّث مسلم، وثاني الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب المالكي في الفقه الإسلامي، اشتُهر بعلمه الغزير وقوة حفظه للحديث النبوي وتثبُّته فيه، وكان معروفاً بالصبر والذكاء والهيبة والوقار والأخلاق الحسنة، وقد أثنى عليه كثيرٌ من العلماء منهم الإمام الشافعي بقوله: «إذا ذُكر العلماء فمالك النجم، ومالك حجة الله على خلقه بعد التابعين.« مرض الإمام مالك اثنين وعشرين يوماً مات في السنة 179 هـ ثم دُفن في البقيع. ينظر: السيوطي، جلال الدين، **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، دار الرشاد الحديثية، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010م، ص17. وينظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، ج/7 ص150.

قوله: (قلت المعرفة) اهـ جواب يمنع كون الفقه المعرف هنا نفس معرفة الاحكام لا ما يقيدها مبنى على احتمال حمل العلم المدون على مسائله.

قوله: (المسائل المدونة المدللة)[259]، تقييد المسائل بالمدللة مع كونه بياناً للواقع بل[260]، على ان مسائل العلوم لا تكون الا كذلك لان القضية البديهية الغير محتاجة الى التنبيه لا تكون من مسائل العلوم فمسالهما لا تكون الا نظرية بديهية او محتاجة الى تنبيه وكل منهما مدللة بناء على ان الدليل هنا ما هو الاعم من التنبيه سيما وقد قيد في هذا التعريف بكون معرفتها عن الدليل يدفع[261]، ما يتوهم هنا من ان الفقه ليس ما يفيد معرفة اه وان كان عبارة عن المسائل اذ مسائل العلوم المدونة لوجوب عدم كونها بديهية جلية لا تفيد معرفتها سيما وقد قيدت المعرفة هنا بان نكون عن ادلتها.

قوله:(ولك ان تقول) اهـ هذا جواب يمنع كون الفقه نفس معرفة الاحكام المقادة بعد تسليم كون الفقه عبارة عن ادراكات مسائله والحاصل أن كلام المسائل انما يصح بأشياء الاول أن الفقه عبارة عن ادراكات مسائله الثاني أن عين معرفة الاحكام التي قيل بانها مفاده والثالث انه لا تفيد[262]، تلك المعرفة فالجواب الاول منع لكون الفقه عبارة عن تلك الادراكات وتسليم لكون تلك الادراكات عين هذه المعرفة والثاني منع لكونها[263]، عين هذه المعرفة وتسليم لكون الفقه عبارة عن تلك الادراكات لان هذه المعرفة معرفة الاحكام الجزئية وتلك الادراكات التي الفقه عبارة عنها على هذا التقدير متعلقة بالأحكام الكلية بناء على وجوب كلية المسائل العلوم الثالث الذي سيذكره بقوله وقد يقال آهـ منع لعدم كونه مفيدا لتلك المعرفة وتسليم لكون الفقه عبارة عن ادراكات مسائله وكون تلك الادراكات نفس هذه المعرفة.

قوله: (معرفة[264]، الاحكام الجزئية) لا يقال لا يجوز حمل المعرفة المقادة هنا على معرفة الاحكام الجزئية لأنها مقيدة بكونها عن ادلتها ومعلوم ان الادلة الاربعة الشرعية وهى الكتاب والسنة والاحكام والقياس مقيدة لمعرفة الاحكام الكلية ومحصلة لها لأنها نقول المراد معرفة الاحكام عن ادلتها ولو بواسطة ومعلوم انها اذا كانت محصلة لمعرفة الاحكام الكلية تكون محصلة لمعرفة الاحكام الجزئية بواسطتها فان الاحكام الثانية تستنبط من الاولى وانما قدم الجواب الاول على هذه الجواب وما سيجئ من.

قوله (وقد يقال) اهـ لان كلاً منهما مبنى على احتمال حمل العلم المدون على ادراكات مسائله بخلاف الاول فانه مبنى على احتمال حمله على المسائل وهذ الاحتمال لكونه انسب بالتدوين وترتيب الابواب والفصول لان تدوين المسائل وترتيبها ابوابا وفصولاً بلا واسطة وتدوين ادراكاتها وترتيبها على الوجه الذى ذكر بواسطتها ارجح على الاول فالجواب المبنى عليه ارجح ايضه[265]، .

قوله: (ملكة الاستنباط) أي بالنسبة الى بعض مسائل العلم والاستحضار بالنظر الى بعض آخر منها وانما جمع بينهما لأنه لو جعل العلم عبارة عن ملكة استنباط مسائله فقط يلزم ان يكون من لم يعلم شيئا من مسائل النحو مثلا لكن له ملكة استنباطها نحويا و ليس كذلك اتفاقاً ولو جعل عبارة عن ملكة الاستحضار فقط يلزم ان لا يكون نحويا مثلاً الا من صار جميع مسائله معلومة ومخزونة له بحيث يستحضرها حتى شاء من غير بخشم كسب جديد وليس كذلك إذ هذا مما لا[266] يتيسر لمن اطلقوا عليه انه نحوى مثلاً خلفا وسلفا فيلزم ان يكون الملكة التي جعلوا العلم عبارة عنها ملكة وتهيء[267]، تاماً للنفس تقدر بها على استحضار ما صار معلوما

---

259 في نسخة ب **المدونة المدللة** وهي اصوب، وفي نسخة أ **المدللة** والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
260 في نسخة ب **بل** وهي اصوب، وفي نسخة أ نباء والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
261 في نسخة ب **لدفع** وهي اصوب، وفي نسخة أ يدفع والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
262 في نسخة أ تفيد وهي اصوب، وفي نسخة ب يفيد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
263 في نسخة أ لكونه وهي اصوب، وفي نسخة ب لكونه بهاب والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
264 في نسخة أ معرفة وهي اصوب، وفي نسخة ب لا معرفة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
265 اختصار ايضا
266 في نسخة ب لا وهي اصوب، وفي نسخة ب لم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
267 في نسخة وتهيء وهي اصوب، وفي نسخة أ وتهيئو والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

ومخزوناً لها[268]، من المسائل واستنباط ما لم يكن معلوما والحاصل انها ملكة وتهيء[269]، تام حصلت من علمها بأمهات واصول من مسائله مرة بعد اخرى تكون سببا لاستحضار تلك الامهات والاصول حتى شاء من غير تجشم كسب جديد واستنباط البواقي من مسائلها مما لم تعلم بعد فثبت ان تلك الملكة يجب تكون مستجمعه.

(لملكة الاستنباط والاستحضار) قوله: يأتي عنه لان التدوين والترتيب والتمهيد) لا يضاف كل منها الى الملكة عرفا كذا[270]، قيل وفيه أنه إن اراد بالعرف عرف غير العلماء فعدم الاضافة[271]، اليها لا يقيد لعدم وجوب توافق العرفين مع ان أهل التدوين ونحوه هم العلماء وأن اراد به[272]، عرفهم فهو مم لجواز وجود[273]، الاضافة اليها في عرفهم باعتبار متعلقها وهو المسئلة ولهذا ذهب بعضهم الى جعل العلوم المدونة عبارة عن الملكة لكن التدوين واخواته بالمسائل والادراكات المتعلقة بها انسب منه [بالملكة][274]، اذ التدوين واخواته في المسائل بلا واسطة وفى ادراكاتها بواسطة واحدة وهى المسائل كما عرفته سابقا وفى الملكة بواسطتين المسائل والادراكات فتأمل ويمكن ان يقال مراد المحشي أنه يأبى عن ان يكون على طريق احسن وانسب نقل عنه واما الجواب المحشي الثاني والثالث فيلائم السياق فان تدوين المعلوم يعد تدوينا للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى وانما لم يتعرض فيما نقل عنه لملائمة بملائمة[275]، الجواب الاول للسياق لظهورها وقوله فيه وقد شاع اهـ استدلال على عد تدوين المعلوم تدوينا للعلم عرفا بطريق الاولوية أي اذا شاع عرفاً نسبته الكتابة الى العلم و نسبته السماع إليه مع انها ابعد من نسبة التدوين اليه فان التدوين ينسب اليه بواسطة واحدة كما عرفته والكتابة وكذا السماع ينسب اليه بوسائط اما الكتاب فلانها تنسب الى النقوش أولاً وبواسطتها الى الالفاظ وبواسطة الالفاظ الى مدلولاتها وبواسطة المدلولات الى العلم المتعلق بتلك المدلولات هذا اذا كان المراد من العلم المكتوب العلم المتعلق بمدلولات الالفاظ كما هو الشائع في مقام لنسبة الكتابة والسماع اليه كما سيجئ وان اريد به العلم المتعلق بنفس الالفاظ والمطلق المتحقق في ضمنه فالا بعدية بحاله ايضا لتحقق واسطتين النقوش والالفاظ التي تعلق بها العلم المكتوب على هذا التقدير واما السماع فلانه ينسب الى الالفاظ والحروف اولاً وبواسطتها الى المدلولات وبواسطة تلك المدلولات الى العلم المتعلق بتلك المدلولات بالطريق الاولى ينسب التدوين ونحوه اليه ويعد تدوين العلوم[276]، تدوينا له فلا يرد ما يتوهم من ان المكتوب اصالة هو النقوش وكذا المسموع كذلك هو الالفاظ وشيء منهما ليس بمعلوم للعلم الذى ينسب اليه الكتابة والسماع فيما شاع فافهم.

قوله: (لكن يرد على الاول الاجوبة) اهـ ونقل عنه واما باقي الاجوبة فيندفع الاعتراض عنه بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يأتي في الجواب الاول كما لا يخفى أقول عدم اتيانه فيه لأنه مبنى على حمل الفقه على المسائل المدللة وح يلزم فقاهة المقلد إذ الفقيه هو من[277]، قام به الفقه وان قيدت تلك 98 المسائل بكونها يقينيات وحملت الادلة على الامارات أي تجعل تلك المسائل عبارة عن يقينيات حاصلة عن الامارات وذلك لأنه لا يصدق على تلك المسائل اذا طالعها المقلد مع اماراتها وحصل له الادراك بها عن تلك الامارات انها مسائل يقينية حصل اليقين بها عن الامارات لكونها[278]، كانت كذلك بالنسبة الى المجتهد وهو كاف في صدق هذا المفهوم عليها وان كانت

---

268 في نسخة أ ومخزوناً لها وهي اصوب، وفي نسخة ب ومخزوفا له والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
269 في نسخة وتهيء وهي اصوب، وفي نسخة أ وتهيئو والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
270 في نسخة ب كذا وهي اصوب، وفي نسخة أ كذ والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
271 في نسخة ب الاضافة وهي اصوب، وفي نسخة أ لإضافة فيه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
272 في نسخة ب به وهي اصوب، وفي نسخة أ بهم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
273 في نسخة أ وجود وهي اصوب، وفي نسخة ب هبود والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
274 [بالملكة]اضافة من النسخة ب
275 في نسخة أ لملائمة وهي اصوب، وفي نسخة ب بملائمة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
276 في نسخة أ العلوم وهي اصوب، وفي نسخة ب المعلوم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
277 في نسخة ب هو من وهي اصوب، وفي نسخة أ من هو والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
278 في نسخة أ لكونها وهي اصوب، وفي نسخة ب لأنها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قائمة بنفس المقلد ولم يكن ادراكه لها يقينيا ولا يقاس الادراك بها على المسائل بان يق يصدق على معرفة المقلد اياما عن الامارات انها معرفة يقينية حاصلة عن الامارات لأنها كانت كذلك بالنسبة الى المجتهد وان كانت ظنية نظر الى المقلد وذلك لان معرفة المجتهد يتباين معرفة المقلد بخلاف معلومة فانه يجوز ان يكون عين معلومة أي المقلد الا ترى أن زيدا وعمروا اذا ادركا الانسان فان معلومهما واحد وعلم كل به يباين علم الآخر به وإن كان علمهما به بوجه واحد لكون العلم صفة شخصية قائمة بنفس شخصية والحال في محل يباين الحال في محل مباين لمحل الاول ولهذا اعترض على المحشي فيما نقل عنه على ما قيل هنا من أن هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على مالا يخفى بقوله وفيه ما فيه ولا يذهب عليك أنه يمكن ان يقال مراد القائل هو أن هذا الكلام اي لزوم فقاهة المقلد من الجواب الاول دون سائر الاجوبة انما هو اذا لم يقيد المسائل في الجواب الاول باليقينيات الحاصلة عن الامارات اما اذا قيدت بكونها يقينية حاصلا يقينها عن الامارات لمن حصلت له تلك المسائل ح فقط ولم يكن صدق كونها يقينية حاصلة عن الامارات بالنسبة الى غيره وهو المجتهد هنا كافيا في كونها فقيها فلا سؤال على الجواب الاول ولا احتياج الى الجواب ولا خفاء في صدق كلامه على هذا لا يلزم فقاهة المقلد على هذا الجواب الاول ايضاً حتى يرد عليه السؤال فيحتاج الى الجواب ولعله الى هذا اشار بالتأمل في آخر ما نقل عنه بعد قوله وفيه ما فيه ثم لا يذهب عليك انه يندفع السؤال بجعل المعرفة عبارة عن اليقينية والادلة عن الامارات على تقدير حمل الفقه على ملكة الاستنباط والاستحضار وان لم يكن هذا الحمل موجها لما عرفته ايضه اي كما انه يندفع بالجهل المذكور على تقدير جعله عبارة عن معرفة المسائل كما هو مبنى الجوابين الثاني والثالث إذ لا يصدق على ملكة المقلد لمعرفة الاحكام عن الامارات انها ملكة المعرفة اليقينية الحاصلة منها بل هذه الملكة ليست الا ملكة المجتهد ولا تصدق احدى الملكتين[279]، على الاخرى لكونهما صفتين[280]، شخصيتين بمحلين متغايرين[281]، ومتباينين.

قوله: (وغاية ما يقال) اهـ اي في الجواب عن هذا السؤال على الجواب الاول وحاصل هذا الجواب منع بطلان اللازم اي منع قوله في السؤال وليس كذلك اجماعا ولما كان هذا المنع انما يظهر على تقدير ان يكون للفقه معنى آخر غير ما هو المشهور المختص بالمجتهد بان يكون بمعنى المعرفة مطلقا اي غير مقيدة بكونها يقينية حاصله عن الامارات وبان يكون بمعنى المسائل المدونة عندهم ايضه وهذا مما يقتضى دليلاً والدليل ليس الا ما ترى اي بحسب الظه بين اجماعيهما من المنافات حتى يجب التوفيق بينهما ما امكن والتوفيق الممكن بينهما مبنى على ان له ذلك المعنى عندهم فيثبت المعنى المذكور عندهم ايضاً ذكر الاجماعين اولا ثم وفق بينهما ثم تعرض لما هو متضمن للجواب بقى ان المنافات بينهما تندفع[282]، بجعل الفقه عبارة عن المعرفة اليقينية بالمسائل الحاصلة عن الامارات فقط ايضه اذ ح يكون من العلوم المدونة ايضاً أي كما انه اذا كان عبارة عن المسائل يكون منها لان التدوين ينسب الى العلم[283]، عرفا ايضاً كما سمعته والمعرفة المذكورة ايضه علم وح[284]، أي حين اذا كان من العلوم المذكورة على تقدير كونه عبارة عن المعرفة المذكورة فقط ايضه لا ينافى الاجماع على انه من العلوم المدونة للإجماع على عدم فقاهة المقلد اذ على هذا الاجماع ايضاً لا يكون فقيها على التقدير المذكور على ما اصغيت الى تفصيله فيما مر[285]، وانما يكون الاجماع الاول منافيا للثاني لو لم يمكن كون الفقه من تلك العلوم الا بجعله عبارة عن المسائل أو عن المعرفة المطلقة الغير المقيدة بكونها يقينية حاصلة عن الامارات اذ ح يلزم منه قولهم بفقاهة المقلد فينا في الاجماع على عدم فقاهة وليس كذلك كما عرفته فهذا أن الاجماعان لا يوجبان توفيقا يظهر منه منع بطلان لزوم فقاهة المقلد بل لا يوجبان التوفيق بان له

279 وفي نسخة ب الملكتين، في نسخة أ الملكين. كلاهما صحيح ما اثبتناه من نسخة ب وهي اصوب
280 في نسخة ب صفتين وهي اصوب، وفي نسخة أ صفدين والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
281 في نسخة ب متغايرين وهي اصوب، وفي نسخة أ متغائرين والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
282 في نسخة أ تندفع وهي اصوب، وفي نسخة ب يندفع والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
283 في نسخة أ الى العلم وهي اصوب، وفي نسخة ب اليها لعلم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
284 اختصار وحينئذ
285 في نسخة ب مر وهي اصوب، وفي نسخة أ سبق والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

معنيين[286]، اصلاً لجواز بنائهما على معنى واحد وهو المعرفة اليقينية الحاصلة عن الامارات من غير منافات كما عرفته ونقل عنه قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالأمارات فالمعنى الاول متحقق في فقاهة المقلد دون[287]، الثاني ومحصل الجواب منع بطلان اللازم انتهى ولا يذهب عليك ان يؤخذ من هذا جواب عما[288]، ذكرناه من الا يراد حيث جعل اطلاق الفقه على العلوم الحاصلة بالإمارات مقابلاً لا طلاقة على العلوم المدونة اي على ما يراد بالعلوم المدونة أو التعدد باعتبار المسائل المتكثرة كما ان تعدد العلوم في الاطلاق الثاني بهذا الاعتبار والا فالفقه كيف يطلق على جميع العلوم المدونة فانه يفهم منه أن العلوم اليقينية الحاصلة بالأمارات تكون[289]، علوما مدونة فالعلوم المدونة إما عبارة عن المسائل أو عن ادراكاتها مطلقا اي من غير ملاحظة كونها يقينية حاصلة بالإمارات اذ ح ينافى الاجماع الاول للثاني ويجب التوفيق بينهما بان له معنيين عندهم لا تبطل فقاهة المقلد على احدهما فيتم الكلام و يحصل المراد وأنت خبير بان هذا مبني على ان لا ينسب التدوين الى المعرفة اليقينية الحاصلة بالأمارات و لعل السر في ذلك هو أن هذا المعرفة ليس الا ما هو صفة المجتهد مع ان كون الفقه مدونا ليس بالنسبة اليه فقط فإدراكات المسائل التي يعد تدوين معلوماتها تدوينا لها وينسب اليها التدوين انما هي الادراكات الاذعانية بها لا يشرط لا تكون مختصة بأحد دون احد فيختص التدوين مع أنه غير مختص هذا وعد ما ذكرناه من الا يراد والجواب من سوانح الوقت قولهم.

قوله: (متعلق بالمعرفة) نقل عنه والمراد من التعلق هو التعلق المعنوي دون اللغوي انتهى وذلك لان المعرفة كالإدراكات قد يستعمل بالباء الداخلة على المعروف وقد يستعمل باللام الداخلة ولا يستعمل بمن فالجار والمجرور اي عن ادلتها ظرف مستقر بحسب اللغة واللفظ صفة للمعرفة.

قوله:(وكونها) أي كون المعرفة وهذا تمهيد لان المراد ما به يخرج علم جبريل[290]، والرسول الحاصلان بالحدس لهما.

قوله:(مشعر [291]، بالاستدلال) أي بكون المعرفة بالاستدلال وكونها استدلالية.

قوله:(بملاحظة الحيثية) أي حيثيه كونها ادلة فيكون التقدير معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية من حيث انها ادلة اقول يفهم منه أن كونها عن الادلة انما يشعر بالاستدلال لملاحظة الحيثية مع أن الظه انه مشعر به مطلقا كيف واذ لم يمكن التعبير[292]، عما تحصل المعرفة معنى بالأدلة لفائدة هذا الاشعار يكون ضائعا اللهم الا ان يجعل التعبير للأشعار بان الحيثية ملحوظة وتجعل الحيثية للأشعار بالاستدلال لكونها ادل عليه بل لان التعبير إنما يشعر بالاستدلال بواسطة اشعاره بالحيثية فتأمل.

قوله:(لا يكون الا استدلالياً) وذلك لان الحاصل من الدليل اي مما[293]، يصدق عليه انه دليل اذا كان لوصف كونه دليلا ومستلزما لمدلوله على وجه النظر والاكتاب مدخل في حصول ذلك الحاصل فلا يكون حاصلاً الا بالاستدلال ولا يكون الا استدلالياً لان معنى الاستدلال ليس الا هذ هذا اذا كانت الحيثية تقليليه إما اذا كانت تقييدية فلان الحاصل مما يصدق عليه انه دليل مقيداً بوصف كونه دليلاً لو لم يكن استدلالياً فقط لكان التقييد بوصف الدليل ضائعا ومن هذا اظهر ان مراده بالدليل في قوله فان الحاصل من الدليل هو ذاته وما صدقه وبالذي في قوله من حيث هو دليل هو وصف كونه دليلاً فلا يراد انه يلزم تقليل الشيء بنفسه أو تقييده بها.

---

286 في نسخة ب معنيين وهي اصوب، وفي نسخة أ معنين والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
287 في نسخة أ دون وهي اصوب، وفي نسخة ب ومن والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
288 في نسخة ب عما وهي اصوب، وفي نسخة أ عن ما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
289 في نسخة ب تكون وهي اصوب، وفي نسخة أ لا تكون والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
290 في نسخة ب جبريل وهي اصوب، وفي نسخة أ جبرائيل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
291 في نسخة أ مشعر وهي اصوب، وفي نسخة ب شعر والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
292 في نسخة ب التعبير وهي اصوب، وفي نسخة أ التقدير والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
293 في نسخة ب مما وهي اصوب، وفي نسخة أ ما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (فيخرج) اهـ بخلاف ما لو كان المراد المعرفة الحاصلة عن الادلة مطلقا أي من غير ملاحظة الحيثية فانه ح لا يخرج علم جبريل والرسول عليهما[294]، الصلوة والسلام الحاصل كل منهما بالحدس عن الفقه فان علمها بالأحكام الفرعية حاصل عما بصدق عليه انه دليل أيضاً لكن يحصل العلم لهما منه بالحدس أي لسوج المبادي والمطالب معاً أي مع انتفاء الحركة الثانية وعلم الغير بتلك الاحكام يحصل من استدلالاً أي بترتيب المبادي والحركتين.

قوله: (لا بتحشم [295]، الاكتساب) أي بتكلفه.

قوله: (فان قلت علم الرسول) إنما لم يتعرض في هذا السؤال العلم جبريل [296]، أيضاً لعدم ذهاب احد إلى أن له علماً اجتهاديا.

قوله: (فلا يخرج بهذا القيد) إذ العلم الحاصل بالاجتهاد لا يكون الا استدلالياً.

قوله: (تعريف الاحكام للاستغراق) اهـ فح يكون الفقه ما يقيد معرفة جميع الاحكام آهـ فلا يكون علم الرسول الاجتهادي فقها لأنه ما يفيد بعضها لا جميعها فان قلت فيلزم ان لا يكون احد فقيها اذ لم يكن عنده معرفة جميع الاحكام بالفعل قلت المراد بمعرفة جميع الاحكام هو التي هي لها بان يكون عنده ما يكفيه المعرفة جميعها بان يحصل له من امهاته واصوله التي حصلت له عن الامارات من حيث هي امارات وصارت محزونة له ما يكفيه لاستعلام الجميع ان رجع اليها وعدم علم المجتهد بعضها الثبوت لا ادرى عن بعضهم لا ينافيه[297]، لجواز ان يكون عدم علمه ببعضها حين سؤاله عنه لتعارض الادلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد والرجوع الى ما عنده ح لعدم واسعة الزماني ولا يلزم كون الرسول فقيها لان هذا التهى لم يكن حاصلا له اذ لم يكن له من امهات الفقه واصوله عن الامارات من حيث هي امارات ما يكفيه لاستعلام الجميع من الباقي منه عنها من حيث هي امارات ثم لا يذهب عليك ان كون تعريف الاحكام للاستغراق لا يغنى عن ملاحظة الحيثية اذ مجموع علم الرسول يدخل حين عدم ملاحظتها وان لم يدخل الاجتهادي فقط نقل عنه اما عند من[298]، لم يجعله للاستغراق واخرج علمه بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه انتهى أي ان كان للرسول علم اجتهادي ببعض المسائل عنده ايضاً وهذا البعض انما لم يجعله للاستغراق هربا[299]، عن لزوم عدم فقاهة المجتهد[300]، ودفع ما يرد عليه من انه ح يلزم فقاهة المقلد اذ المراد به ما ليس مجتهد لا ما يكون عامياً غير عالم اصلا فيجوز أن يكون عالما ببعض الاحكام عن دليله التفصيلي من حيث هو دليل يجعل العلم مقيدا باليقين وحمل الدليل على الامارت وقد عرفت ان حصول اليقين عن الامارت ليس الا للمجتهد ثم اعلم أن وجوب اخراج علم جبريل والرسول على نبينا وعليه الصلوة والسلام إنما هو اذا كان الفقه عبارة عن نفس معرفة الاحكام وكذا اذا كان عبارة عن ملكتها وهى التهي الذى ذكرناه اما اذا كان عبارة عن [نفس][301]، المسائل المدللة فعلمها فقه فكيف يجوز الاخراج اذ معلوماتهما الشرعية مع معلوماتنا الشرعية واحدة فتأمل.

قوله: (ففيه مثل ما مر منه الكلام) أي الاعتراض الوارد على تعريف علم الفقه وبعض الاجوبة المذكورة هناك[302]، فانه لا يجرى هنا الجواب الثاني هناك إذ مبنى هذا الجواب كان على حمل معرفة الاحكام تعريف الفقه على الاحكام الجزئية وهنا لكون الاحوال مقيدة بكونها اجمالية لا يتصور جريانه هذا الجواب وهو ظاهر وايضه لا يرد هنا مثل ما اورد هناك على أول الاجوبة كما لا يخفى.

---

294 في نسخة ب عليهما وهي اصوب، وفي نسخة أ على نبينا وعليه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
295 في نسخة أ لا بتحشم وهي اصوب، وفي نسخة ب الا بتحشم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
296 في نسخة ب جبريل وهي اصوب، وفي نسخة أ جبرائيل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
297 في نسخة ب ينافيه وهي اصوب، وفي نسخة أ يناهية والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
298 في نسخة أ عند من وهي اصوب، وفي نسخة ب اذا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
299 في نسخة أ هها وهي اصوب، وفي نسخة ب هربا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
300 في نسخة أ المجتهد وهي اصوب، وفي نسخة ب المقلد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
301 [نفس] اضافة من نسخة (ب)
302 في نسخة أ هناك وهي اصوب، وفي نسخة ب هنا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قوله: (وان التزم العطف على الموصول) وهو كلمة ما في ما يقيد اهـ.
قوله: (يرتفع الاشكال) وهو ظاهر لكن ينحصر العلم المدون في احتمال أن يكون عبارة عن التصديقات المتعلقة بمسائلة وهو ايضه ظه وهذا ايضه من وجوه رجحان التقدير الاول من العطف على هذا.
قوله: (اي اولا) أي اطلاقا اولاً أي اطلاقا في أول الامر وابتدائه من غير أن يكون مسبوقا بالغير فأولا هنا بمعنى كونه مسبوقا بالغير فان لفظ الاول يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما مالا يكون مسبوقا بالغير والاخر ما يكون مسبوقا[303]، على الغير والمقتضى لوجود ثاني ليس الا الاول بمعنى الثاني لا الاول بالمعنى الاول فلا يرد عليه ما قيل منه أن الاطلاق عليه اولاً يقتضى أن يوجد اطلاقه على غيره ثانيا وهو محل بحث ولعل منشأ اشتباهه هو اشتراك الاول بين المعنيين.
قوله: (اذ لو لم يقييد) اهـ علة لمقدر يدل عليه التفسير اي قيدنا الاطلاق بكونه أولاً اذ لو لم يقيد آهـ فلا يرد أن السابق تفسير ومجرد التفسير لا يعلل اذ التعليل ليس إلا للأحكام ونقل عنه في بعض النسخ هنا تعليل لمعنى[304]، الفعل الذى في حرف التفسير أي افسر الاطلاق بالإطلاق اولا اذ لو لم يقيد اهـ انتهى ولا خفافي أن هذا لا يلائم بحسب اللفظ بل الملائم له بحسبه أنه يقال اذ لو لم يفسر به والامر فيه سهل.
قوله: (لضاع) اهـ أي هذا على تقدير أن يكون كون العلم مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام سوأ كان أول ما يجب أن اهـ أو لم يكن اوله كافيا في كونه سببا لإطلاق هذا الاسم مطلقا أي من غير ملاحظة كونه اطلاقا أولاً اذ ح يكون قيد الاول [في الاول][305]، أي في المفرع عليه وهو ما ذكره قبل قوله فاطلق عليه آهـ اعنى قوله ولأنه [اول][306]، ما يجب اه مستدركا اذ مجرد كونه مما يجب آهـ كان فيما فرغ عليه وهو اطلاق هذا الاسم عليه على هذا التقدير لكنه على هذا لا يكون ذكر وجه التخصيص في الثاني اي فيما ذكر بعد قوله فاطلاق آهـ، اعنى قوله ثم خص اه ضائعا[307]، اذ كما ان علم الكلام مما يجب ان اهـ كذلك غيره من العلوم منه فيحتاج الى.
(ذكر وجه التخصيص) قوله: (او ذكر وجه) آهـ هذا على تقدير عدم الاكتفاء في اطلاق هذا الاسم على الكلام مطلقا أي غير مقيد بكونه اولا بمجرد كونه مما يجب [ان][308]، آهـ بل يكون ما هو سبب لهذا الاطلاق كونه أول ما يجب من العلوم اهـ اذ ح لا يتحقق هذا السبب في غيره من العلوم إذ اول ما يجب أن آهـ من تلك العلوم ليس الا الكلام فلا احتياج الى ذكر وجه التخصيص لكن قيد الاول غير ضائع[309]، في الاول اذ كونه أول ما يجب آهـ سبب للإطلاق على هذا التقدير لا مجرد كونه مما يجب ان آهـ وانما اتى بهذا الترديد على تقدير عدم تقييد الاطلاق بكونه مجرد اولا اذ لكل مما يجب آهـ وكونه اول ما يجب صلوح العلية لهذا الاطلاق بخلاف اذ اما كان مقيد بكونه اولا فانه لا يصلح السببية غير كونه اول ما يجب انه آهـ كما لا يخفى فان قلت يفهم من كلام هذا أنه اذا قيد الاطلاق بكونه اولاً لا يضيع شيء من الامرين مع انه في قيد الاول في الاول مستقيم دون ذكر وجه التخصيص اذ السبب على هذا التقدير هو كونه اول ما يجب[ان][310]، آهـ ولا شركة[311]، لغيره فيه أيضاً فلا احتياج الى ذكر وجهه فيكون ذكره ضائعا[312]، قلت جعل كونه اول ما يجب آهـ سببا للإطلاق اولا يدل على ان مجرد كون العلم مما يجب آهـ يصلح ان يكون سببا للإطلاق مطلقا فيرد ان ما يصلح سببا لأصل الاطلاق متحقق في غيره ايضاً فلم لم يطلق عليه اصلاً ويدفع بما ذكر منه وجه التخصيص وهل هذا الا احتياج الى ذكر

---

303 في نسخة ب مسبوقا وهي اصوب، وفي نسخة أ مسابقاً والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
304 في نسخة أ لمعنى وهي اصوب، وفي نسخة ب بمعنى والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
305 [في الاول] اضافة في النسخة ب
306 [الاول] اضافة في النسخة ب
307 في نسخة ب ضائعا وهي اصوب، وفي نسخة أ ضايئعا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
308 [ان] اضافة من نسخة (ب)
309 في نسخة ب ضائع وهي اصوب، وفي نسخة أ ضايع والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
310 [ان] اضافة من نسخة (ب)
311 في نسخة أ شركة وهي اصوب، وفي نسخة ب شوكة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
312 في نسخة ب ضائع وهي اصوب، وفي نسخة أ ضايع والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

وجهه بخلاف ما اذا جعل كونه أول ما يجب آهـ سببا لمطلق الاطلاق فان عدم الاطلاق على غيره اصلا ح انما هو لعدم تحقق سبب مطلق الاطلاق فيه فلاحتياج الى مخصص ومرجح حتى يحتاج الى ذكره.

قوله: (اذ لا شركة) آهـ علة لضياع ذكر وجه التخصيص حين عدم تقييد الاطلاق بكونه أولاً أو جعل ما هو سبب لمطلق الاطلاق كونه اول ما يجب آهـ وترك ذكر العلة لضياع قيد الاول في الاول على تقدير عدم التقييد بالقيد المذكور أيضاً والاكتفاء في الاطلاق مطلقا بمجرد كونه مما يجب آهـ كما عرفت تفصيله فيما سبق لظهوره وليس متعلقا بمجموع الكلام حتى يقال المدعى ضياع احد الامرين مع ان هذا انما يقيد ضياع ذكر وجه التخصيص في الثاني فلا ينطبق[313]، التعليل على ما علل به نقل عنه في بعض النسخ على هذا الموضوع وهذا تعليل لمعنى[314]، الفعل الذى في حرف التفسير اي افسر الاطلاق بالإطلاق اولا اذ لا شركه اهـ انتهى ويمكن ان يقال ان هذا ليس متعلقا بهذا القول بل متعلق بقوله سابقا اذ لو لم يقيد اهـ[315]، ومتحد مع ما نقلناه عنه على ذلك القول فيما سبق لكن جعله متعلقا بهذا الموضوع وقوله في اخره اذ لا شركه اهـ من النساخ والا فهو اذ لو لم يقيد به اهـ لكن اعتراض بعض المحشين عليه بعد نقله بقوله وفيه ما فيه يدل على انه متعلق بهذا الموضوع وليس متعلقا بقوله السابق ومتحدا[316]، مع ما نقلناه عنه على هذا القول اذ ح لا يكون عليه اعتراض سوى ما ذكرناه من عدم الملايمة ويكون دفعا لما يتوهم من ان مجرد التفسير لا يعلل والسابق تفسير ونقل ذلك البعض اياه على هذا الموضع يدل على ان ايراده عليه بقوله وفيه ما فيه ليس اشارة الى ما ذكرناه من عدم الملايمة بل اما اشارة الى ان الدليل لا ينطبق على المدعى ح لان المدعى وجوب التفسير المذكور نظراً الى انه لو لم يكن مفسرا به لضاع احد الامرين مع ان الدليل انما يدل على ضياع ذكر وجه التخصيص او الى بعده بحسب اللفظ اما لان تعلقة بالقريب وهو ذكر وجه التخصيص مع كونه صالحا لان يتعلق به اولى من تعلقه بالبعيد وهو التفسير اولا علل التفسير بعلة فلو كان هذا تقليلا له ايضا لقال نحو وايضه لا شركة آهـ فلعل ذلك البعض من المحشين لم يطلع الا على هذا البعض من النسخ او اطلع عليهما لكن لم يحكم برجوع الثاني الى الاول ثم أقول يمكن تصحيح ما في هذا البعض من النسخ بان مراده ان هذا هو العلة لمعنى الفعل الذى آهـ في الواقع ونفس الامر والاول مجرد احتمال عقلي لأن ما هو الواقع فيه عند عدم التفسير بإطلاق الاول ليس الا لزوم ضياع ذكر وجه اهـ بناء على انه ذكر قيد الاول في الاول ووجه 22 التخصيص في الثاني والفساد انما يحصل بالثاني فالواجب الحكم باستدراك وذلك اللزوم انما يثبت بهذا فهذا هو العلة لمعنى ذلك الفعل والحصر ناظر الى لزوم احد الامرين أي ليس لزوم علة للواقع فافهم.

قوله: (واما احتمال تسمية) آهـ جواب سؤال مقدر كانه قيل انما يلزم ضياع ذكر وجه التخصيص في الثاني لو لم يقيد باولا ويكون كونه اول ما يجب سببا لمطلق اطلاق اسم المذكور[317]، ان لو لم يحتمل تسمية الغير بهذا الاسم واطلاقه عليه بغير هذا الوجه اعنى[318]، كونه اول ما يجب اه مع انه يحتمل ان يطلق هذا الاسم عليه بغيره وهو ظاهر فيرد انه لم يطلق عليه بغير هذا الوجه وخص بهذا ويدفع بما هو وجه التخصيص فيحتاج الى ذكره فأجاب بقوله واما احتمال تسمية الغير [به][319]، آهـ ومحصلة ان عدم تعرض الش في سائر الوجوه التي ليست مشتركة بين علم الكلام وغيره لوجه التخصيص مع انه تسمية الغير بالكلام بغير تلك الوجوه قائمة[320]، فيها أيضاً قرينة [خبره][321]، على انه انما يتعرض لوجه التخصيص فيما يجرى في الغير ايضه يحتمل تسمية

---

313 في نسخة أ ينطبق وهي اصوب، وفي نسخة ب ينطق والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
314 في نسخة أ لمعنى وهي اصوب، وفي نسخة ب بمعنى والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
315 في نسخة أ الخ وهي اصوب، وفي نسخة ب اه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
316 في نسخة أ ويتحدا وهي اصوب، وفي نسخة ب ومتحدا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
317 في نسخة أ اسم المذكور وهي اصوب، وفي نسخة ب التسمية المذكورة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
318 في نسخة أ اعنى وهي اصوب، وفي نسخة ب اي والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
319 [به] اضافة من نسخة (ب)
320 في نسخة ب قائمة وهي اصوب، وفي نسخة أ قايمة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
321 [خبره] اضافة من نسخة (ب)

باسم الكلام وح لإخفاء في ضياع ذكر وجهه على تقدير ان يكون سبب مطلق الاطلاق كونه أول ما يجب ولم يفسر الاطلاق بالإطلاق الاول هذا ما اراده وفيه انه يحتمل ان يكون عدم تعرض الش لوجهه في سائر الوجوه لاعتماده على ذكره هنا لظهور جران ما ذكره هنا وجها للتخصيص في الوجوه الباقية كلها لا لأنه لا يتعرض لوجهه في الوجه الذى لا يحتمل اطلاق اسم الكلام على الغير بذلك الوجه فلا يكون عدم تعرضه في سائر الوجوه لوجهه قرينة لما جعله قرينة له كذا قيل واعترض عليه بانه لو كان كذلك لكان الملايم التعرض من الاول من الوجوه ولا يدفع بان الوجه الذى هو غير الوجه الذي سمى علم التوحيد والصفات باسم الكلام بسببه الذى يحتمل تسميته الغير بهذا الاسم بسببه وهو كون الغير مما يجب ان به [اهـ][322]، معلوم من هذا الوجه بخلاف ساير الوجوه فاذا تعرض لوجه التخصيص فيه دون غيره اذ هذا الوجه يعلم من الوجه الثالث أيضاً ولكن لا يخلو[323]، عن قصور بعد فالأول وان يقال لو كان كذلك لكان الملائم[324]، التعرض في الاول من الوجوه او الاخر منها فتدبر.

قوله: (والتسمية) اهـ جواب سؤال مقدر كانه قيل لم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام القدماء ولم يذكرها عقيب كلام المتأخرين أو عقيب ذكر الكلامين فأجاب بقبوله والتسمية آهـ نقل عنه كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما والظ ان يؤخر عنهما واجيب بقوله والتسمية آهـ انتهى ولا يذهب عليك انه لو قرر السؤال هكذا لم يندفع بما ذكر من الجواب اذ وقوع التسمية من القدماء انما يقتضى ذكر وجهها عقيب كلامهما [325]، ايضاً وهو ظه اللهم إلا أن يقال المراد اقتضائه[326]، ذلك بمعونة الواقع اذ الواقع في الشرح هو التوسط ايضا اي كما ان الواقع فيه هو الذكر عقيب كلام يكون القدماء على ما زعمه.

أدلة السوفسطائية والرد عليها:

قوله: (عقيب ذكر كلامهم) ممنوع[327]، بل انما ذكر عقيب ذكر ما يفيد معرفة العقايد أن جعل معرفة العقايد[328]، عطفا على معرفة الاحلام وبعد ذكر معرفة العقايد[329]، أن جعل عطفا على ما فيما يقيد وبعد ذكر انه مسمى بالكلام ومعلوم ان هذا ليس كلام القدماء ولا كلام المتأخرين بل مشترك بينهما فان قيد [هو][330]، بعدم كونه مخلوطاً بالفلسفيات فيكون كلام القدماء أو بكونه مخلوطاً بها فكلام المتأخرين وقد ذكر وجه التسمية قيل التقييد بالقيد الاول والحكم عليه بانه كلام القدماء كما سيجيئ اللهم إلا أنه يقال لما وقع الحكم عليه بكونه كلام القدماء قبل الحكم عليه بكونه كلام المتأخرين فيصير ما يفيد معرفة العقايد[331]، أو نفس معرفتها بملاحظة قيد كونه غير مخلوط بالفلسفة كلام القدماء [أول][332]، ثم يصير بملاحظة قيد كونه مخلوطاً بها كلام المتأخرين كان وجه التسمية مذكوراً عقيب كلام القدماء فافهم.

---

322 [اه] اضافة من نسخة (ب) يقصد به الى اخره

323 لا يخ في نسخة (ب) والصحيح ما أثبتناه من نسخة (أ) لا يخلو

324 في نسخة ب الملائم وهي اصوب، وفي نسخة أ الملايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

325 في نسخة أ كلامهما وهي اصوب. وفي نسخة ب كلامهم دون كلام المتاخرين لا ذكره بحيث يكون متوسط بين كلامها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

326 في نسخة أ اقتضائه وهي اصوب، وفي نسخة ب اقتضاؤه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

327 في نسخة أ ممنوع وهي اصوب، وفي نسخة ب مم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

328 في نسخة أ العقايد وهي اصوب، وفي نسخة ب العقائد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

329 سبقت ترجمته

330 [هو]اضافة من نسخة (ب)

331 في نسخة أ العقايد وهي اصوب، وفي نسخة ب العقائد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

332 [اول]اضافة من نسخة (ب)

قوله: (لا بين الجنة والنار) أي لا ان واصل بن عطا[333]، يثبت [جواب لما][334]، منزلة بين الجنة والنار بسبب قوله بأن مرتكب الكبيرة ليس مومناً ولا كافرا.

قوله: (فان الفاسق) آهـ علة [بل][335]، لان قوله مرتكب الكبيرة غير مومن ولا كافر لا يثبت به المنزلة بين الجنة والنار حاصلة ان قوله المذكور إنما يكون مثبتاً لهذه المنزلة لو قال واصل وسائر المعتزلة فانهم أيضاً يقولون ما قاله واصل بعدم خلود الفاسق أي مرتكب الكبيرة في النار وقالوا بعدم دخوله الجنة لأنه ليس بمومن فيلزم أن يكون له موضع آخر وهو المنزلة بينهما مع انهم باسرهم قالوا بخلوده في النار إذا مات بلا توبة فهو ليس من أهل المنزلة عندهم فكيف يثبت بقوله [بانه][336]، ليس بمومن ولا كافر هذه المنزلة لتكون موضعاً له بل انما تثبت به الواسطة بين الايمان والكفر وفيه انه يجوز ان يكون المراد بخلوده في النار خلوده فيها بعد دخولها وخروجه من هذه المنزلة لا خلوده فيها من أول دخول[337]، اهلها فيها وأهل الجنة في الجنة اللهم إلا أن يقال معلوم أن مرادهم من خلوده هو خلوده بالمعنى الثاني بمعونة الواقع لانهم لا يقولون بالمنزلة بين الجنة والنار كما سيجيئ فتأمل.

قوله: (قال بعض) اهـ الغرض من هذا النقل تأييد ما ذكره من أن المنزلة الثانية عندهم هي الواسطة بين الايمان والكفر لا المنزلة بين الجنة والنار على أن تكون منزلة المرتكب الكبيرة بان كونها منزلة له مما لم يذهب إليه احد هذا.

قوله: (الكافر ينصرف عند) اهـ محصل هذا الجواب أن قول الحسن[338]، تكرار مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر لا تثبت منه المنزلة بين المنزلتين فبقوله وتثبيت المنزلة بين المنزلتين أي الواسطة بين الايمان والكفر يتحقق اعتزاله عن مذهبه لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى المجاهر به فمعنى قول الحسن أنه ليس بكافر مجاهر به فيقيد[339]، التقييد أنه كافر لكنه ليس بمجاهر بل مبطن منافق وهذا ليس اثباتاً للمنزلة المذكورة بل اثبات لمنزلة بين الايمان وبين احد قسم[340]، الكفر وهو الذى يجهر به نقل عنه على قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده أي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسم[341]، الكافر [وهو][342]، ليس بإثبات لمنزلة بين المنزلتين انتهى ولا يذهب عليك ان هذا التقرير انما هو بمعونه الواقع وان المعتزلة لم يقولوا بان مرتكب الكبيرة كافر منافق والحسن قال بانه كذلك والا فالكافر[المنفى][343]، في قولهم مطلق أيضاً فلو انصرف الى

---

333 واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزّال، ولد بالمدينة سنة(80هـ - 700م) كان واصل أحد الأعاجيب ذلك أنّه كان ألثغ، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم: رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمى " الواصلية " وهو الّذي نشر مذهب " الاعتزال " في الآفاق: بعث من أصحابه عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية.. وكان يلثغ بالراء فيجعلها غينا، فتجنب الراء في خطابه، توفي 131هـ - 748م. ينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٦/ ص٨. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام** ، ج8/ ص 108.

334 [جواب لما]اضافة من نسخة (ب)

335 [بل]اضافة من نسخة (ب)

336 [بانه]اضافة من نسخة (ب)

337 في نسخة أ دخول وهي اصوب، وفي نسخة ب خلود والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

338 هو أبو سعيد، الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، كان من سادات التابعين، وكبرائهم، ولد بالمدينة المنورة لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله عنه، وجمع كل فن من عالم و زهد وورع وعبادة. وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصاري، وأمه خيرة مولاة لأم سلمة أم المؤمنين زوج النبي ﷺ، مات بالبصرة سنة: ١١٠هـ. ابن خلكان لأبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر (608 – 681ه)، **وفيات الأعيان**، ج/2 ص69، وينظر: العكري الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج/1 ص ١٣٦.

339 في نسخة ب فيقيد وهي اصوب، وفي نسخة أ فيغيد والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

340 في نسخة أ احد قسم وهي اصوب، وفي نسخة أ احدى قسمين والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

341 في نسخة أ قسم وهي اصوب، وفي نسخة أ قسمين والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

342 [وهو]اضافة من نسخة (ب)

343 [المنفي]اضافة من نسخة (ب)

المجاهر في قول الحسن لا طلاقه ينصرف في قولهم اليه لذلك ايضاً فلا يتحقق اعتزالهم عن مذهبه 24 ايضا لولا ملاحظة الواقع ونفس الامر هذا.

قوله:(ولو سلم) أي ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب.

قوله:(فهو بالنسبة) آهـ فهذا الحكم كليا انما هو بالنسبة الى المكلفين والموضوع فيه ليس الا المكلفين وهذا ايضه مستلزم لان يكون معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محلان لهما لان كل من دخلهما يثاب ويعاقب اذا لوحظ كون لفظة من أعم من المكلفين وغيرهم كما هو مبنى الجواب الاول فالجواب الاول باللازم الاعم بحسب المفهوم والثاني بما يستلزم

قوله:(إلى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع) أي للعبد نفسه لا الا وفق في الحكمة والتدبير أي الا وفق والاصلح فيهما نظرا الى الكل أي مجموع العالم من حيث هو مجموع والا فلا يكون فرق بينهم وبين معتزلة بغداد غير أن معتزلة بغداد أو اجبوا الاصلح دينا ودنيا بالنسبة الى الكل وهم اوجبوا الاصلح بالنسبة اليه دنيا فقط وهذا القدر لا يورث الإلزام عليهم سواء اعتبروا جانب علم الله تعالى اولا اذ قد تقرر أن ما هو الواقع دنيا فقط أو دنيا كذلك أو دينا و دنيا هو الا وفق والاصلح بنظام المجموع [واهـ][344]، لم تطلع على وجه وأفقيته ولا يبقى الكلام معهم الا في الوجوب فان اهل الحق قائلون بان الله تعالى داعى الاصلح والا وفق بنظامه أيضاً لكن لا وجوباً بل تفضيلا واحسانا فما نقل عنه هنا من قوله يعنى ذهب معتزلة البصرة [345]، إلى انه يجب على الله تعالى أن يعطى العبد ما هو أنفع له في دينه تصريح بما هو المراد من قوله بمعنى الانفع اظهار لما هو فائدته.

قوله: (فلزمه ما لزمه) أي ترك الاصلح الانفع فيمن مات على الكفر اذ الانفع له في علم الله تعالى دينا اماتته اياه صغيرا لأنه كان تعالى علم منه الكفر على تقدير بلوغه حد التكليف.

قوله: (وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك) أي جانب علم الله تعالى بل اعتبر جانب نفس الامر وكونه انفع للعبد فيما.

قوله: (ولا يرد عليهم شيء) من المذكورات أي من ترك الواجب في حق الكبير الذي مات على الكفر أو تركه في حق الصغير فالمراد بالجمع ما فرق الواحد[346]، والمراد بالمذكورات مطلق ما ذكر ايراداً عليهم سواء كان مذكورا هنا او في غيره فيدخل فيه الا يراد عليهم بخلق الكافر الفقير المبتلع بالأسقام المعذب في[347]، الدنيا والآخرة وبغيره مما سيذكره الش عند قول المص وما هو اصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى غير ما هو متعلق بالوجوب فانه يرد على هؤلاء المعتزلة ايضاً فيكون الجمع على ما هو الظه منه ثم اعلم ان عدم ايراد شيء من المذكورات عليه مبنى على ان يكون مراد بالأصلح والاوفق في الحكمة والتدبير الاصلح والاوفق فيهما بالنظر إلى نظام الكل اذ ح لا يرد عليهم شيء من المذكورات لما تقرر ان ما هو الواقع اوفق فيهما بنظامه وان لم تطلع على وجه وأفقيته كما مر إما اذا كان المراد الأوفق الاصلح فيهما لكل بمعنى الانفع فيهما بالنسبة إلى كل شخص فقط فيرد عليهم ما يرد على الجبائي[348].

---

344 [واهـ]اضافة من نسخة (ب) يقصد به وانتهى

345 معتزلة البصرة: فقد ظهرت المعتزلة في البصرة ومؤسّسها هو واصل بن عطاء الغزال(80 - 131 هـ) إنّ الاعتزال في البصرة كان مذهباً نظرياً، الذي كان من أعاظم تلامذة الحسن البصري(م110هـ) وعمرو بن عبيد (م143هـ) وهو أيضاً كان من معاريف تلامذة الحسن البصري وكان ابن أُخت واصل، ومن مشاهير معتزلة البصرة أبو الهذيل العلاّف (م245هـ)، إبراهيم بن سيّار النظّام متوفي231هـ، عمرو بن بحر الجاحظ متوفي 256هـ، أبو علي الجبّائي متوفي303هـ، أبو هاشم الجبّائي متوفي321هـ أبو الحسين البصري متوفي 436هـ والقاضي عبد الجبار الهمداني متوفي415هـ. ينظر: الطوسي، الخواجة نصير الدين، **قواعد العقائد**، ت: علي الرباني الكلبايكاني، الناشر، لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم، ج1/ ص81.

346 في نسخة أ الواحد وهي اصوب، وفي نسخة ب الواقع والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

347 في نسخة أ في وهي اصوب، وفي نسخة ب ب والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

348 محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، المعروف بـ أبي علي الجبائي، ورئيس علماء الكلام في عصره ، من ائمة المعتزلة، إليه نسبة الطائفة (الجبائية)، وكانت ولادته حوالي سنة (235هـ ــ 849م) في مدينة جُبّى في محافظة خوزستان ، من مؤلفاته كتاب "الأصول" وكتاب "تفسير القرآن" وكتاب "اللطيف" وكتاب "الردّ على الأشعري في الرواية"، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبة إلى جبّى من مدن خوزستان، مؤسس فرقة الجبائية، وتوفي في البصرة سنة (303هـ 916م). ينظر: الشهرستاني، ابن ابي بكر، وأبي الفتح محمّد عبد الكريم، **الملل والنحل**، تح. عبدالعزيز محمد الوكيل، ج1/ ص78. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج6/ ص256.

وهو ظاهر ولا يرد ان المحقق الدواني[349]، في شرحه على العقايد[350]، العضدية[351]، أورد على معتزلة بغداد بعضا من هذه المذكورات وهو يدل على ان مرادهم بالأصلح الواجب عندهم هو الانفع فيهما بالنسبة الى كل شخص لا بالنسبة الى المجموع فما ذكره هذا المحشي مخالف له لأنه يجوز ان يقال مراد المحقق بمعتزلة بغداد المعتزلة التي كانت بغدادية الاصل وان كانت سكونتهم في البصرة فهم[352]، من عبر هذا المحشي عنهم بمعتزلة البصرة فان مراد المحشي بمعتزلة البصرة هو المعتزلة الساكنة فيها والا فالجبائي بغدادي الاصل على ما نقل عن بعضهم ومراد المحشي من معتزلة بغداد المعتزلة الساكنة فيها فلا مخالفة وايضاً يجوز أن يكون معتزلة بغداد فرقتين[353]، فرقة وافقت معتزلة البصرة في وجوب الانفع بالنسبة الى كل شخص عليه تعالى وهم المراد من معتزلة بغداد المحقق الدوانى في الشرح المذكور وفرقة وافقت الحكماء في رعاية نظام الكل وجوباً وهو مراد المحشى بمعتزلة بغداد فلا مخالفة أيضاً[354].

قوله:(الظه) آهـ المقول آهـ انما حكم بكونه ظاهراً هربا عن لزوم اطلاق أهل الحق على غير أهل السنة [355]ان كان كونهم اهل الحق بالنسبة الى هاتين المسئلتين فقط أو لزوم الاحتياج الى ذكر وجه التخصيص كما هو في الاحتمال الاخير والا فقوله خلافاً للسوفسطائية هنا يأتي عن ان يكون المقول مجموع ما في الكتاب إذ الظ ان هذا ليس مقصودا بالنقل وكذا يأبى عنه قوله فيما سيجيئ والالهام ليس من اسباب معرفة الشى عند اهل الحق وذلك لأنه ح يكون مجموع هذا من مقوله ايضاً فيكون كونه كذلك عند أهل الحق معلوما أولا فلا تكون حاجة

---

349 هو محمد بن أسعد، جلال الدين الدواني الصديقي، ولد الدواني سنة (830 هـ) في منطقة دوّان من أرض فارس، وأبوه وكان يشغل فيها منصب القضاء، ثم أقام وسكن في شيراز، واكتسب العلوم والمعرفة والفضائل في مدينة شيراز، أما ألقابه فقد لقّب الشيخ رحمه الله بلقبين أولهما: الصديقي، نسبة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، لأنه من سلالة الخليفة الراشدة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وثانيهما: الدواني، بفتح المهملة وتخفيف النون، نسبة دوّان التي هي ناحية أو منطقة من أرض فارس، ولم تشر المصادر والمراجع التي حصلت عليها إلى نشأته إلا القليل، هو عالم العجم بأرض فارس، وإمام المعقولات وصاحب المصنفات، وقد أصبح آخر الأمر قاضي إقليم فارس، وأصبح مدرسا في مدرسة الأيتام في شيراز حيث قام بتعليم الناس العلوم الشرعية وعلوم العقليات، وكان له شهرة كبيرة وصيت عظيم، وتكاثر تلامذته، وقد قضى كثيرا من أوقاته في التأليف والتصنيف، ومؤلفاته الكثيرة أكبر دليل على ذلك، وقد اختلفت الأقوال والآراء حول تاريخ وفاته فذكر السيد محسن الأمين العاملي عن تاريخ وفاته أنه توفي: (908 هـ)، وقد تجاوز عمر الثمانين من عمره، ودفن قريبا من قريته دوان، وبني على قبره قبة وبجنبها منارة، وقال العَيْدَرُوس في كتابه النور السافر: توفّي الْعَلامَة مُحَمَّد بن أسعد جلال الدّين الصّديق الدواني فِي سنة: (928 هـ) وقال الزركلّي أيضًا إن حياة الدواني ما بين: (830-918هـ)، والقريب من بين هذه الأقوال أنه توفّي: (928 هـ)، ينظر: السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ج7/ ص ١٣٣. والشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دار المعرفة، بيروت، ج2/ ص130. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، **الأعلام**، ج6/ ص32. العَيدَرُوس، محي الدين عبد القادر بن شيخ، **النور السافر عن أخبار القرن العاشر، الطبعة الاولى** ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405، ج1/ ص123. ينظر: الدواني، محمد بن أسعد الصديقي الدَّوَّاني، جلال الدين (المتوفى: ٩١٨هـ)، **الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة** ، تح، عبد الله حاج علي منيب، الناشر: مكتبة الإمام البخاري، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م ج1/ ص 19.

350 في نسخة أ العقايد وهي اصوب، وفي نسخة ب العقائد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

351 عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي (المتوفي: 756 هـ) عالم بالأصول والمعاني والعربية، من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. من تصانيفه (المواقف) في علم الكلام، و(العقائد العضدية) و(الرسالة العضدية) وأخذ عن مشايخ عصره ولازم زين الدين تلميذ البيضاوي وكان إماما في المعقول قائما بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركا في سائر الفنون وله في علم الكلام ومقدماته وهو كتاب يقصر عنه والوصف لا يستغنى عنه من رام تحقيق الفن. ينظر: الشوكاني، قاضى العلامة محمد بن على، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، ج1/ ص326. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، **الأعلام**، ج3/ ص295.

352 في نسخة ب فهم وهي اصوب، وفي نسخة أ وهم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

353 في نسخة ب فرقتين وهي اصوب . وفي نسخة أ فرصين والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

354 يقصد به ايضا.

355 اهل السنة والجماعة او اهل السنة: هي أكبر الطوائف الاسلامية، ومصادر التشريع السنى هى القرآن وسنة نبي الاسلام محمد اللى في الأحاديث النبوية الصحيحة. و مذهب اهل السنة منقسم لفروع مذهبيه على حسب الفقه زى مذاهب الائمه الأربعة وزى المذهب الظاهري او على حسب العقيدة زى الأشاعرة و الماتريديه و الأثرية أهل الحديث و الصوفيه، قال الحافظ مرتضى الزَّبيدي (المتوفي: 1205 هـ) في اتحاف السادة المتقين: "والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة: المحدثون والصوفية والأشاعرة والماتريدية. العنجري، حمد السنان وفوزي، **أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم**، الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع، ص: 87.

هنا الى قوله عند اهل الحق ولا يجاب عن الثاني بان ذكر عند أهل ألحق فيه يجوز ان يكون لبعد العهد اذ بعده فيما بعده ازيد.

قوله: (فالمراد) آهـ تفريع على ما هو الظه من كون المقول مجموع ما في الكتاب وانما يتفرع عليه هذا لان اكثر ما في الكتاب ليس الا مقول أهل السنة وهاتان[356]، المسئلتان كما انهما من مقولات غيرهم سوى السوفسطائية كذلك من مقولاتهم ايضاً فالقائل بمجموع ما فيه ليس الا أهل السنة.

قوله: (وان خص) آهـ أي المقول وهذا التخصيص إضافي بالنسبة الى المجموع والا فان كان المقول.

قوله: حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق يكون المراد أهل الحق في هذين القولين وهم ما عدى السوفسطائية عن اخرهم ايضه اللهم الا ان يقال لا يكون المراد وما عدا هم عن اخرهم وان لم يختص باهل السنة ايضاً اذ جعله قوله والعلم بها متحقق مقولا ايضه كيف والسمنية انكروا افادة النظر العلم الا اصلا أي في الإلهيات وغيرها والمهندسون انكروا افادته إياه فيها فالتخصيص حقيقي إلا أن يقال المراد بتحقق العلم بها تحقق اهل العلم بها سواء كان بالنظر أو غيره وسواء كان في الإلهيات أو في غيرها وهذا القدر مما لا ينكره احدى سوى السوفسطائية يدل عليه ايراد المص قوله خلافا للسيوفسطائية عقيب المسئلتين.

قوله:(ويحتمل) اي على تقدير ان يكون المقول مخصوصاً بقوله حقائق الاشياء ثابتة.

قوله: (وتخصيصهم) [جواب][357] سؤال مقدر كانه قيل غير من أهل السنة من المعتزلة والفلاسفة وغيرهما ما عدى السوفسطائية أيضاً قائلون بانه حقائق الاشياء ثابتة فلم نسب القول بثبوتها الى أهل السنة فأجاب بقوله وتخصيصهم آهـ .

قوله:(فكأنهم هم القائلون) وما عدا هم كالمعدوم لكونهم أعلى كعبا من غيرهم مثلا لا فتى الا على.

قوله: (رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع) أي رعاية لاعتبارها في مفهوم الحق من جانب الواقع بان يكون الواقع هو المنظور اولاً والمطابق بالكسر.

قوله: (بملاحظة الحيثية) أي حيثيته المطابقية بالفتح أي انما يكون فتح الباء موجبا لرعاية المطابقة من جانب الواقع في مفهوم الحق بسب ملاحظة الحيثية وان الحق هو الحكم المطابق بالفتح من حيث انه مطابق بالفتح اي كونه حقا من هذه الحيثية والا فالمطابقة مفاعلة فكل من الحكم والواقع مطابق بالكسر ومطابق بالفتح فلو قيل الحق هو الحكم المطابق بالفتح للواقع من غير ملاحظة الحيثية لا يلزم أن تكون فيه رعاية اعتبار المطابقة من جانب الواقع لجواز أن يكون المرعى جانب الحكم ويكون هو المطابق بالكسر لكن ولما كان يلزم من كونه مطابقا بالكسرِ كون الواقع ايضا كذلك فيلزم كون الحكم مطابقا بالفتح ايضاً فتحت بالباء فيكون إطلاق الحق عليه لكونه هو المطابق بالكسر وهذا هو التقرير الملائم لهذا المقام لا ما ذكره بعض المحشين من أنه يلزم ملاحظة الحيثية حتى يتميز عن الصدق اذ لا تصريح بالتميز هنا فيحتاج ما ذكره الى تقدير في كلام المحشي بان يقدر نحو قولنا حتى يتميز عن الصدق بعد قوله من جانب الواقع ولا احتياج اليه فانه اصل حصول رعاية اعتبار المطابقة آهـ من فتح الباء انما هو بملاحظة الحيثية فلا حاجة الى جعلها سببا بمقدر اللهم إلا أن يقال قوله لكن لا يلائمه آهـ يدل على ان من فتح الباء للرعاية المذكورة انما فتحها لتلك الرعاية ليتميز بينه وبين الصدق فالسبب لتلك الرعاية حقيقته سبب للتميز ولذا ارتكب ذلك البعض من المحشين ما ارتكبه فافهم.

قوله: (لكن لا يلائم[358]، قوله واما الصدق آهـ وقوله وقد يفرق) آهـ اما عدم ملائمة[359]، قول واما الصدق آهـ فلانه يفهم منه ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال ولم يذكر بعد ما يكون فارقا بينهما بحسب المفهوم مع أنه على تقدير فتح الباء يكون ما يفرق بينهما بحسب المفهوم أيضاً مذكور وإما عدم ملائمة[360] قوله

---

356 في نسخة أ وهاتان وهي اصوب، وفي نسخة ب وهاذان والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

357 [جواب]اضافة من نسخة (ب) اصح.

358 في نسخة ب لا يلائم وهي اصوب، وفي نسخة أ لا يلايمه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

359 في نسخة ب ملائمة وهي اصوب، وفي نسخة أ ملايمة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

360 سبقت ترجمته.

وقد يفرق آهـ فانه[361]، يدل على انه لم يسبق منه فرق بينهما بهذا الاعتبار أي اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من يفتح البا للرعاية المذكورة قائلا بان المطابقة في الصدق معتبرة من جانب الواقع ايضه فيلائم[362]، القولان فتح الباء قلت لان اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما مما لم يذهب إليه احد فالفتح للرعاية المذكورة انما يكون للتميز فعدم ملائمة القولين مستقيم ولعله الى هذا السؤال والجواب اشار بعض المحشين بعد ذكر عدم ملائمة القولين بقوله واما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما نفلا قائل به.

قوله:(يشير الى ان) آهـ وذلك لان الشيوع في شيء يدل على عدم الشيوع في غيره والنفي الداخل على المقيد يتبادر منه نفى القيد فقط فيدل على وجود اصل الاستعمال في غير الاقوال مع انتفاء قيد الشيوع ولا يرد ما يتوهم من ان الاشارة انما تكون اذا لم يكن الشيوع مع الخصوص[363]، إما اذا كان معه فلإشارة اذ الشيوع في الاقوال مع الخصوص[364]، لا بدونه حتى يشير الى انه يوجد استعماله في غيرها ايضا لكن من غير شيوع وذلك لان هذا انما يرد لو جعل خاصته متعلقة بالاستعمال المفهوم من الكلام بدون ملاحظة الشيوع مع انه خلاف ما يقيده ظاهره وخلاف ما هو الواقع من اطلاقه على العقد اي العقائد[365]، أو العقود المطابقة على ما سينقله المحشى اما اذا كانت متعلقة به بملاحظة الشيوع او متعلقة بشاع نفسه[فلا اباءة][366]، فلا تكون ابية عن كونه اشارة الى ما جعله المحشى اشارة اليه كما لا يخفى.

قوله:(**اذ المنظور أولا**) آهـ تعليل لكلام مطوى ولا هو انه إنما سمى [بالحق][367] ما كانت المطابقة فيه معتبرة من جانب الواقع وبالصدق ما كانت معتبرة فيه من جانب الحكم اذ المنظور آهـ فمن قوله اذ المنظور الى.

قوله: (واما المنظور) تعليل للأول ومنه الى.

قوله: (وهذا اولى) للثاني وحاصل الاول هو ان الحق الذى سمى به الحكم كان في أصل اللغة بمعنى الثبوت ان كان المنقول الى الحكم مصدرا كما يدل عليه كلام القطب الرازي في شرح المطالع[368]، أو كان بمعنى الثابت ان كان المنقول اليه صفة مشبهة فناسب في المعنى الاصطلاحي له اعتبار المطابقة من جانب الواقع وكونه هو المنظور اولا بان يكون هو المطابق بالكسر فان الواقع هو الثابت والمحقق بمعنى ان الثبوت والتحقق غير منفك عنه فالثبوت صفة لازمة له لكنه غير محمول عليه مواطأة والثابت صفة لازمة له محمول عليه مواطأة بخلاف الحكم فانه قد ينفك عنه فتسميته ذلك المعنى بالحق تكون قبول تسمية الشيء وهو الحكم المطابق بالفتح باسم الصفة اللازمة للمطابق بالكسر وهو الواقع إذ الحكم مسمى بالحق الذى هو اسم للثبوت إن كان المنقول مصدراً او للثابت ان كان صفة مشبهة وكل منهما صفة لازمة للواقع احداهما محمولة استفاقاً لا مواطأ والاخرى محمولة موطأه كما مر ولا يرد ان الواقع هنا عبارة عن النسبة الخارجية كما ان الحكم هنا غير النسبة المفهومة من الكلام والنسبة الخارجية كالنسبة الثانية قد تكون متحققة وقد لا تكون فكيف يكون التحقق صفة غير منفكه عنه لأنه يكفى في هذه المناسبة كون عنوان هذه النسبة بحيث لا يكون التحقق منفكا عنه وان لم يكن ذلتها كذلك وقد جعل الواقع بمعنى نفس الامر عنوانا لها والتحقق غير منفك عنه ولا يرد أيضاً ان المطابق بالكسر والمطابق بالفتح متضايقان وتعقل كل منهما لا يتقدم على تعقل الاخر فكيف يلزم من جعل الواقع مطابقا بالكسر كونه منظوراً أو ملحوظاً اولاً وذلك لان ما تعقله مع تعقل المطابق بالكسر انما هو مطابق

---

361 في نسخة ب فانه وهي اصوب، وفي نسخة أ فلانه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

362 في نسخة أ فيلائم وهي اصوب، وفي نسخة أ فيلايم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

363 في نسخة ب الخصوص وهي اصوب، وفي نسخة أ المخصوص والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

364 سبقت ترجمته

365 في نسخة ب العقائد وهي اصوب، وفي نسخة أ العقايد والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

366 [فلا اباءة] اضافة من نسخة (ب)

367 [بالحق]اضافة من نسخة (ب)

368 هذا الكتاب: هو الرازي، لقطب الدين المتوفي (766هـ)، **شرح المطالع**، مع تعليقات السيد الشريف الجرجاني وبعض التعاليق الاخرى، راجعة وضبط نصه: اسامة الساعدي، الطبعة الاول. مطبعة سليمان زاد. عدد اجزاء2.

ما بالفتح نشا كونه مطابقا بالفتح من كون ذلك المطابق بالكسر مطابقا واما كون ذلك المطابق بالفتح هو الحكم بخصوصه فلا يلزم أن يكون تعقله مع تعقل كون الواقع مطابقا بالكسر بل متأخر عنه والمقصود انما هو كون الواقع منظوراً أو ملحوظا أولاً نظر الى الحكم هذا أو يجرى الا يراد الاخير مع جوابه في التعليل الثاني فلا تفعل وحاصل الثاني هو ان المنظور أولاً والمطابق بالكسر في الاعتبار والثاني والمعنى الثاني من المعنيين الاصطلاحيين لما كان الحكم الذى يتصف بالمعنى الأصلي المصدق وهو الانباء عن الشى اعلى ما[369]، كان هو عليه بمعنى انه تحصل منه صفة له اولا فان الحكم المسمى بالحق والصدق بمعنى النسبة التامة الخبرية وهى منبئة عنها بلا واسطة وان كان الموضوع منباءً عنه [ايضه][370]، بل لأنباء عنه بسبب الانباء عن النسبة ناسب ان يسمى المعنى الاصطلاحي الذى يكون اعتبار والمطابقة فيه من جانب الحكم بالصدق فتسمية الحكم المطابق بالكسر به من قبيل تسمية الشيء باسم ما تحصل منه له صفة اولاً وبلا واسطة هذا اذا اريد بالأنباء المصدر المبنى للفاعل اما اذا اريد من المصدر والمبنى للمفعول ويكون المراد بالأنباء عن الشى آهـ[371] كونه منبئاً عنه فيكون المعنى الأصلي للصدق اي ما هو معناه في اصل اللغة صفة للحكم نفسه وح تكون التسمية من قبيل تسمية الشى باسم ما هو صفة له حقيقة ثم لا يذهب عليك إنه على هذا الفرق تكون المناسبة مرعية في التسميتين وعلى الاعتبار الاول وهو اعتبار المطابقة من جانب الحكم في كل من الحق والصدق لا تكون المناسبة مرعية الا في التسمية بالصدق فهذا اولى من الاول فلا وجه لتأخير هذا والتعبير فيه بقوله وقد يفرق الدال على الضعف اللهم إلا أن يقال ارتكب ما صنعه لشهرة الاول.

قوله: (وهذا اولى مما) آهـ وانما كان هذا اولى مما قيل الاشتمال على وجه المناسبة في الصدق أيضاً بخلاف ما قيل وأيضاً التميز لا يقتضى التسمية بالصدق بخصوصه وهو ظه وهذا القائل هو السيد الشريف قدس سره في حاشية على شرح المطالع.

قوله: (فان) آهـ جواب لسؤال مقدر كانه قيل الحق صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فكيف تكون هذا معنى حقيقة الحكم فأجاب على وجه التعليل بقوله فان مفهوم آهـ وتقرير الجواب ظاهر.

قوله: (في نظائره) من تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ وغيره فانه قال وان كان الفهم صفة للفاهم لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ فيصح تعريف الدلالة التي هي صفة له أيضاً به لكنه لتركيبه لا تشتق منه صفة وهكذا قال الش في تفسيرهم استطاعة المكلف بسلامة الاسباب والآلات اي بسلامة اسبابه والاته كما سيجيئ.

قوله: (ولبعض الافاضل) وهو السيد الشريف قدس سره.

قوله: (كلام طويل) محصله أنه كما ان الفهم مثل صفة الفاهم كذلك فهم المعنى منه مستلزماً اللفظ صفة له وليس صفة للفظ أصلا لكن لما كان فهم المعنى منه مستلزما لصفة له وهى كونه بحيث يفهم منه المعنى سومح وعرفت الدلالة به والمراد كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم منه وكذا هنا كما أن مطابقة الواقع صفة له كذلك مطابقة الواقع اياه أي الحكم صفة له وليس صفة للحكم اصلا لكن لما كانت مطابقة الواقع إياه مستلزمه لصفة سومح فعرف الحق هو صفة للحكم بمطابقة الواقع إياه والمراد كونه بحيث يطابقه الواقع من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم فمعنى حقيقته الحكم حقيقة عند هذا الفاضل كونه بحيث يطابق الواقع على ما قال هذا المحشى .

(فالمعنى ههنا آهـ قوله: الفاعل ما به الشى موجود) أي ما يؤثر في اتصاف الشى بالوجود هذا ما ذهب اليه المشائيون[372]، وابن سينا فان اثر الفاعل عندهم ليس نفس الماهية ولا كون الماهية ماهية ككون الانسان انسان بل اثره إنما هو اتصافها بالوجود وجعلها موجودة واما اثره الاشراقيين فنفس الماهية ووجودها واتصافها به امر انتزاعي على ينتزعه العقل منها بعد تأثير الفاعل في نفسها فالفاعل عندهم لا تجعلها موجودة بل كونها

---

369 في نسخة ب اعلى ما وهي اصوب، وفي نسخة أ على والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

370 [ايضه]اضافة من نسخة (ب) ويقصد به ايضا

371 في نسخة ب الخ وهي اصوب، وفي نسخة أ اه كلاهما صحيح والصواب ما اثبتناه من نسخة ب يقصد الى آخره

372 في نسخة ب المشائيون وهي اصوب، وفي نسخة أ المشيائون والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

موجودة لا يحتاج الى جعل آخر جديد غير جعل الماهية والتأثير فيها نفسها عندهم اللهم الا ان يقال المراد من كونه ما به الشى موجود كونه بحيث يكون له مدخل فيه سواء كان من حيث كونه اثراً له كما هو عند المشائين أو من حيث كون نفس الماهية اثرا له كما عند الاشراقيين فان العقل يحتاج في الحكم بكونها موجودة الى تأثير الفاعل في نفسها والاشراقيون انما ينفون تعلق جعل جديد بكونها موجودة بعد جعل انفسها إذ ح يصدق على المذهبين.

قوله:(اذ الماهية ليست بجعل الجاعل) بمعنى أن الجاعل لا يجعل الماهية ماهية كالإنسان مثلا فانه بنفسه انسان إذ ثبوت الشى لنفسه ضروري فكون الانسان انسانا ليس بجاعل فما به الشى ذلك الشى ليس الا نفسه وماهيته ولا يصدق على فاعله هذا هو المشهور بناء على المذهبين وانت خبير بان المعدوم يسلب عن نفسه حتى أن الانسان المعدوم مثلا ليس بإنسان فثبوت الشى لنفسه يحتاج الى وجوده كثبوت غيره له فيحتاج الى ماله دخل في وجوده ايضه وقد عرفت ان الجاعل والفاعل مما له دخل في وجوده على المذهبين لكن الماهية ليست مجعولة[373]، أي كون الماهية ماهية ليس كذلك عند الفريقين بمعنى انه لا يتعلق بكونها ماهية جعل جديد بل بكيفيه جعل نفس الماهية كما هو عند الاشراقيين أو جعلها متصفة بالوجود كما هو مذهب المشائيين[374]، كذا افاده المحقق الدواني في بعض تصانيفه وهذا القدر له يكفى هنا اذ بعد ثبوت أن للفاعل دخلا في كون الماهية ماهية يصدق عليه انه ما به الشى ذلك الشى فالحق في الجواب إما أن يقال الباء للسببية القرينة والفاعل سبب بعيد لكون الشى ذلك الشى أو يقال التعريف مبنى على مذهب القدماء من عدم وجوب مساوات المعرف بالكسر للمعرف بالفتح ولا يذهب عليك ورود هذا على ما سيذكره بعد التسليم.

قوله:(بعد التسليم) أي أولاً لا نم ان الشى بمعنى المجود لم لا يجوز أن يكون المعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق بين ما آهـ.

قوله:(**به يظهر**) أي بما ذكرناه أولا وثانيا في الجواب عن الايراد بالفاعل من نفى صدق بابه الشى ذلك الشى عليه في الجواب الاول ونفى صدق ما به الموجود ذلك الموجود عليه في الثاني يظهر آهـ وذلك لان صدق عنه يستدعى أن يكون معنى ما به الشى هو ذلك المنفى صدقه على الفاعل اذ الكلام في نفى التعريف وعدم صدقه عليه وظاهر أن معناه اذا كان ذلك يكون الضمير ان للشيء هكذا ينبغي ان يقرر.

قوله:(فلا يتوهم) آهـ وذلك اذ لا يتوهم كون الفاعل ما به الشى ذلك الفاعل وهو ظه.

قوله:(لكن) آهـ دفع لما يمكن ان يتوهم من ان رجع احد الضميرين الى الموصول أولاً اذ لا يتوهم عليه ورود الاشكال بالفاعل بخلاف رجعهما الى الشى وتقرير الدفع بما ذكره ظه.

قوله (وحمل) آهـ اشارة الى ترجيح رجع الضميرين إلى الشى فكانه قال وان كان ينتقض التعريف بالفاعل على تقدير رجع الضميرين الى الشى ايضه لكن انتقاضه على هذا بالعرض انما يندفع بحمل هو هو على الاتحاد في المفهوم مع انه خلاف المتبادر اذ المتبادر من حمل هو هو اي حمل المواطأة ليس الا اتحاد والمحمول الموضوع[375]، وجودا وخلاف الاصطلاح إذ هو منعقد على وجوب تغايرهما ذهنا واتحادها وجوداً وجودا وهذا مما لا يصار إليه إلا لضرورة ولا ضرورة هنا اذ الحمل على الوجه الاول في كلام المحشي صحيح من غير احتياج الى ارتكاب ما هو خلاف المتبادر وخلاف الاصطلاح والاشكال بالفاعل قد عرفت دفعه فالوجه هو الاول.

قوله:(لكان اخصر) أي بحسب اللفظ لكن يجرى عليه جميع ما ذكر على تقدير الضميرين.

قوله:(فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً) يمكن ان يعترض عليه بانه إنما يمكن تصور الشى بالوجه بدون الذاتي بمعنى ما يدخل في الماهية لا بمعنى حقيقة الشى وتمام ماهيته مع أن المقص هنا ليس الا الاعتبار عن الحقيقة

---

373 في نسخة أ مجعولة وهي اصوب، وفي نسخة ب مجلولة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

374 في نسخة ب المشائيين وهي اصوب، وفي نسخة أ المشائين والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

375 في نسخة أ والمحمول الموضوع وهي اصوب، وفي نسخة ب الموضوع والمحمول والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

لا تعريف جامع ومانع للعرضي كما يقتضيه سوق كلام الش من قوله بخلاف مثل الضاحك اه فلا ضرورة[376]، بشموله لما عدى الحقيقة والذاتي بالمعنى المذكور مما عداهما[377]، ايضاً ويمكن ان يقال كلام هذا مبنى على ما ذهب اليه المحققون من عدم الفرق بين العلم بالشيء من وجه وبين العلم بوجهه فان المعلوم فيهما أولاً وبالذات هو لوجه وح امكان تصور الشى بالوجه بدون الذاتي بمعنى تمام الماهية ايضا متحقق فانه اذا تصور الانسان بالوجه فقط ولم يتصور كنها يصدق انه تصور الشيء بالوجه مع ان تمام ماهية لم يتصور على هذا فان المعلوم والمتصور حقيقة ليس الا الوجه فالتصور حقيقة ليس الآلة أيضاً فالتقييد بالكنه امر لازم سواء كان المقص من هذا تعريفا مساوياً للعرضي أو كان منه ما به يمتاز عن الحقيقة فقط على انه يمكن ان يقال ان كلامه هنا وتقييده بالكنه مبنى على أن يكون المقص تعريف العرضي بما يساويه وح شموله للذاتي بمعنى الداخل أيضاً مضر فيجب التقييد بالكنه لئلا يشمله التعريف فتأمل.

قوله: (**يستفاد منه**) أي بطريق المقابلة.

قوله: (وبعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف) أي استفادة ما ذكره مسلمة لكن لأنم أن استفادته على سبيل أن يكون المستفاد تعريفا للذاتي حتى يلزم أن يكون مانعاً فيضر دخول الغير فيه انما يكون كذلك ان لو كان ما ذكره الش معرفا مساويا للعرضي مع أنه يجوز أن لا يكون كذلك بل يكون المقصود منه مجرد مفهوم يمتاز به العرضي عن الحقيقة يدل عليه كلمة من في من العوارض والسوق فان المعنى المفهوم من قوله بخلاف مثل الضاحك آهـ هو ان مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس مما به الانسان هو هو لأنه من العوارض له ولا شيء من عوارضه مما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان بدونه مما به الانسان هو هو فلا يكون المستفاد أيضاً معرفا مساوياً للذاتي بل يكون اعم هكذا نقل عنه و ذكر بعض المحشين اقول دلالة من التبعيضية على ما ذكر على ما ذهب اليه فيما نقل عنه انما هي على تقدير كونها متعلقة بما يمكن آهـ حتى يدل على أن ما يمكن آهـ بعض العوارض فيلزم أن يكون منها ما لا يمكن تصوره آهـ فيكون ما ذكره الش اخص أو تكون متعلقة بمثل المقيد بكونه مبيناً بما يمكن آهـ اما اذا كانت متعلقة بالمثل من غير ملاحظة التقييد بالمبين او تجعل بيانية فلا دلالة فيه واما دلالة السوق على ما ذكره بعض المحشين فامر مبين وانما جعل ما يستفاد للذاتي اعم منه على تقدير جعل ما ذكر للعرضي اخص منه لان تعريف الذاتي نقيض تعريف العرضي كما ان الذاتي نقيض العرضي وتعريف العرضي اخص منه فيكون تعريف الذاتي اعم منه لان نقيض الاخص من الشى اعم من نقيض ذلك الشيء.

قوله:(بطريق الاخطار) أي الملاحظة قصدا لاتبعاً وضمنا.

قوله:(فامكن تصوره بدونه في الجملة) أي في بعض الاحوال وهو حالة ان يتصور الملزوم خطوراً أي تبعاً وضمنا لا اخطاراً فانه ح يمكن ان لا يتصور اللازم اصلاً لا في زمان تصور الملزوم ولا في الازمنة المتعاقبة والاحتياج الى هذا انما هو على تقدير حمل المستفاد على معنى ان الذاتي مالا يمكن انفكاك تصور الشى عن تصوره بمعنى انه ما دام ان يتصور الشى يتصور هو ايضاً في زمانه معاً او عقيبه بلا فصل اذ ح لو لم يقيد استلزام تصور الملزوم لتصور اللازم بالأخطار حتى تكون له حالة يمكن انفكاك تصور اللازم عن تصوره فيها مطلقا بل يستلزم تصوره تصور اللازم مطلقا سواء كان اخطارا أولاً يدخل اللازم البين في الذاتي وهو ظاهر ولما كان هذا التقييد انما يستقيم في اللازم البين للشيء دون اللازم البين من الشى فانه لا ينفك تصوره عن تصور ملزومه مطلقا سواء كان الملزوم متصوراً اخطارا أولاً على ما ذكر في حواشي المطالع أيضاً فالأشكال به لا يندفع بالتقييد المذكور على تقدير حمل المستفاد على المعنى المذكور حمله على معنى أن لا يمكن انفكاك تصور الذاتي عن تصور الشى في زمان ما اصلا بان لا يمكن فهم الشى قبل فهم ما هو ذاتي له بل يكون زماني فهم الشى زماني فهم ما هو ذاتي له فبنى عليه الجواب الثاني الذى ذكره .

---

376 في نسخة أ ضرورة وهي اصوب، وفي نسخة ب ضرر والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

377 في نسخة أ عداهما وهي اصوب، وفي نسخة ب عديها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

بقوله (وايضاً زمان) آهـ حسماً لمادة الاشكال باللازم البين مطلقا سواء كان لازما كذلك للشيء أو من الشى لكن بقى الاشكال بأحد المتضائقين[378]، بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى اعدامها ويندفع الاشكال بهما أيضاً بتأويل المستفاد وحمله على معنى أن يكون رفعه رفعاً للذات والحقيقة اي يكون خروجه عن الذهن عين خروج ذات الشى وماهية عنه على ما ذهب إليه قاضى عضد في شرحه على مختصر ابن الحاجب في الاصول وهو ظاهر فبهذا التأويل يتم الكلام ويندفع الاشكال بحذافيره عن المقام فخذه فانه المرام.

قوله: (وقيل أيضا) آهـ هذا ايراد على المذكور لبيان العرض وما نقل أولاً كان واردا على ما يستفاد منه تعريفا للذاتي ومبنى هذا الا يراد على حمل الباء انها صلة للتصور وداخلة على الآلة وعلى تقييد التصور بالكنه كما سبق واعتبار الامكان كيفية نسبته القيد الى المقيد بكونه[379]، ليس مبنياً وموقوفاً على ان يكون المذكور معرفا مساويا للعرض ولم يكن كذلك فان الذاتي الذى يشمله على تقدير أن يراد بالإمكان الامكان العام أعم مما يكون تمام الماهية أو جزئها مع أنه لا اقل من ان يكون المذكور بيان العرضي وجهاً مميزاً له عن تمام الحقيقة والماهية.

قوله: (يلزم ان يجوز) آهـ وذلك لان الامكان الخاص يستدعى ان يكون جواز تصور الانسان مثلا بالكنه بدونه اي بغيره اي بان يكون ذلك الغير الة لتصوره كذلك اي بالكنه وجواز تصوره به بان يكون هو الة لتصوره بالكنه الذى هو المقابل للجواز الاول متساويين فكيف لا يستدعى جواز تصور كنه الشى بالعرض.

قوله: (الامكان العام) وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين سواء كان الطرف الآخر ضرورياً أولاً.

قوله: (فهو حاصل في الذاتي ايضا)أي بالمعنى الاعم من تمام الحقيقة واجزائها وذلك لان الطرفين هنا هو تصور الكنه بدونه اي بغيره بان يكون الغير الة لتصوره وتصوره به بان يكون هو الة له ومعلوم ان تصور الكنه اي بدونه اي بغيره بالمعنى المذكور ليس بضروري في الذاتي بالمعنيين بل الضروري فيهما والواجب هو تصوره بهما اذ الشى لا يتصور كنها بدون نفسه واجزائه.

قوله: (وجواب) آهـ هذا الجواب منفي و مبنى على حمل الباء على المعية فمعنى بدونه لا معه ومعنى مقابله اعنى به معه وح ليس اللازم من حمل الامكان على الامكان الخاص الا جواز تصور الكنه مع العرض وهو ليس بباطل.

قوله: (لا به) اي بان يكون العرض الة لتصور الكنه حتى يكون باطلاً فيكون ملزومه وهو اراده الامكان الخاص ايضه باطلاً.

قوله: (ولو سلم) آهـ لا يذهب عليك ان هذا ليس تسليماً للملازمة وان اللازم من ارادة الامكان الخاص هو جواز تصور الكنه بالعرضي كيف والملازمة انما تكون ثابتة على تقدير جعل الباء صلة للتصور وداخلة على الآلة واعتبار الامكان كيفية نسبة القيد اي الكون بدون العرضي الى تصور الانسان مثلا فلو كان هذا تسليماً لها لما سيأتي منه اعتبار كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد وهو تصور الانسان كنها لا كيفية نسبة كونه بدونه الى المقيد بل هذا الجواب منع للملازمة ايضاً كما ان الاول منع لها لكن الاول منع لها يمنع احد منشئها وهو كون الباء صلة داخلة على الآلة وهذا منع لها يمنع المنشاء الآخر وهو اعتبار الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد الذى هو تصور الانسان كنها وتسليم المنشاء الاول فالمراد بقوله ولو سلم هو تسليم المنشاء الاول أي كون الباء صلة داخلة على الآلة فكانه قال الملازمة متم لاناً لا نسلم[380]، كون الباء صلة ولو سلمنا ذلك فلا نسلم[381]، تحققها ايضاً لأنها انما تكون متحققة ان لو اعتبر او مكان كيفية نسبة القيد الى المقيد الذى هو تصور الانسان كنها دون الوجود اليه وهو مم[382] لجواز ان تعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد آهـ اللهم الا ان يقال المراد

---

378 في نسخة ب المتضائقين وهي اصوب، وفي نسخة أ المتضانعين والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

379 في نسخة ب بكونه وهي اصوب، وفي نسخة أ بكنه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

380 في نسخة أ لا نسلم وهي اصوب، وفي نسخة ب لا نم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

381 في نسخة أ فلا نسلم وهي اصوب، وفي نسخة ب فلا نم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

382 يقصد به ممنوع

انه لو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بالعرض على تقدير كون الباء صلة واعتبار كون[383]، الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد دون الوجود اليه لكن الاعتبار المذكور ممنوع[384]، إذ يجوز، ن يعتبر الامكان بالنسبة إلى المقيد آهـ ولعله على هذا الاخير حمله بعض المحشين ولهذا قال في الحاشية المتعلقة بقوله فيما سيجيء على ان تصور الكنه آهـ جواب على تقدير تسليم الملازمة ايضً فافهم.

قوله: (بالنسبة الى المقيد) أي بان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود اليه.

قوله: (أعنى تصور الانسان بدونه) أعنى أي[385]، تصور الانسان الذى في قوله تصور الانسان بدونه والا فالمجموع مقيد وقيد فلا يصح تفسير المقيد به فقط.

قوله: (بالنسبة الى القيد) بان يعتبر كيفية نسبة الى المقيد اذ ح يلزم جواز تصور الكنه بالعرض على تقدير جعل الباء صلة كما هو مبنى هذا الجواب اذ يكون المعنى ح كون تصور الانسان بالكنه بدونه اي بدون العرضي اعنى بغيره ممكن بالإمكان الخاص فيستدعى جواز مقابله وهو كون تصوره كذلك به أيضاً وهل هذا الا لزوم الجواز المذكور بخلاف ما اذا كان كيفية نسبة الوجود الى المقيد اعنى تصور الانسان كنها فقط فانه ح يكون معناه أن وجوده تصور الانسان كنها المقيد بكونه بدونه وعدم وجوده جائزان وهذا انما يستدعى جواز عدم تصور الانسان كنها الذى كان مقيدا بكون بدونه ولا يستدعى جواز تصوره كذلك به اي بالعرض وانما يستدعى هذا أيضاً أي كما يستدعي على تقدير كونه كيفية نسبة القيد اليه أن لو لم يمكن عدم وجود تصوره المقيد بكونه بدونه الا بانتفاء قيده اعنى كونه بدونه حتى يكون تصوره كنها به أي بالعرضي وليس كذلك لجواز انتفاء تصوره وعدم وجوده بعدم تصوره راساً لا بعدم قيده فقط وهو كونه بدونه وانما يكون كذلك لو كان المراد عدم وجود المقيد من حيث هو مقيد كما هو الظه من النفي الداخل على المقيد وليس كذلك كما يتوهم هنا من عنوان المقيد بل المراد ما هو موصوف بكونه مقيدا في الواقع من غير ملاحظة التقييد بالعنوان ولعله الى دفع هذا التوهم اشار .

بقوله وانتفاء المقيد قد يكون) لعدم التصوري راساً.

قوله: (على ان تصور الكنه) آهـ جواب بتسليم الملازمة لتسليم منشائها[386]، ومنع بطلان اللازم.

قوله: (غير ممتنع) وذلك لجواز أن تكون بين بعض العرضيات وجميع الذاتيات علاقة ينتقل الذهن من ذلك البعض اليه لتلك العلاقة.

قوله: (من جانب الوجود) أي المقيد بجانب وجود الطرف الموافق وهو هنا تصور كنه الانسان بدونه أي بان لا يكون لا يكون سلب ضرورة وجود هذا الظرف[387]، متعرضاً له بل يكون سلب ضرورة عدم هذا الطرف كذلك أي متعرضا له وهو الطرف المخالف له وهو هنا تصور كنهه به أي لا يكون عدم كون تصور كنهه بدونه ضرورياً وهذا ليس بحاصل في الذاتي بشي من المعنين اذ تصور الكنه به ضروري و واجب.

قوله: **(وقد تطلق على الوجود الخارجي)** أي المطلق والا فالتشخص في الحقيقة هو نحو الوجود الخاص فلا يكون هذا الاطلاق غير الاول فافهم.

قوله: **(اورد الفاء)** آهـ انما قال هكذا ولم يقل نحو كرر الفاء تأكيدا في الايذان بان السؤال ناشٍ عما سبق مع أن هذه الفاء موكدة له وما يفيد اصل الإيذان سابقا هو الفاء الواقعة في قوله فان قيل بناء على اتحاد الموكد[والموكداً][388]، أو اشعارا بان هذه نص في الايذان المذكور بخلاف الواقعة في قوله فان قيل فإنها تحتمل أن تكون فصيحة[389]، جواباً الشرط محذوف أي اعرفت هذا فان قيل آهـ فافهم.

383 في نسخة ب كون وهي اصوب، وفي نسخة أ هون والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
384 مم في نسخة (ب) والصحيح ما اثبتناه في نسخة (أ)
385 في نسخة أ اعنى اي وهي اصوب، وفي نسخة ب اي اعنى والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
386 في نسخة ب منشائها وهي اصوب، وفي نسخة أ منشها والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
387 في نسخة أ الظرف وهي اصوب، وفي نسخة ب الطرف والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
388 [والموكداً]اضافة من نسخة (ب)
389 في نسخة ب فصيحة وهي اصوب، وفي نسخة أ فصتحية والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (تعريف الحقيقة) أي بما به الشى هو هو.
قوله: (اذ لا لغوية في قولك) آهـ في الكلام نشر على ترتيب اللف فعدم اللغوية في عوارض الاشياء ثابتة علة المنشئة[390]، تعريف الحقيقة أي لولم يكن تعريف الحقيقة نشأ [391]، لكان الحمل في قولنا عوارض الاشياء ثابتة لغوا اذ غير الحقيقة مما اخذ في قولنا حقائق الاشياء ثابتة باسره مأخوذ فيه ايضاً والتالي[392]، باطل إذ لغوية فيه فالمقدم مثله ولو لم يكن كون الشى[393]، بمعنى الوجود منشا لكان الحمل في قولنا حقائق الموجودات متصورة لغواً والتالي باطل فالمقدم مثله وانما اتى بالموجودات في الثالث مع انه لا لغوية في حقائق الاشياء متصوره ايضه مبالغة في أن الشى وان كان بمعنى الموجود وتكون الحقيقة معرفة بالتعريف المذكور وتكون مختصة بالموجودات لا يكون الحمل لغوا ما لم يكن الثبوت بمعنى الوجود ثم اعلم ان المراد من نفى لغوية الحمل هنا ليس الا عدم كون عقد الوضع مستلزما لعقد الحمل استلزاما جلياً سواء كان مع ذلك مطابقا للواقع أيضاً اولاً والا فالحمل في قولنا حقائق المعدومات ثابتة غير مطابق للواقع عند المحققين ولغو بمعنى انه باطل عندهم وان المعدوم انما تكون له حقيقة اذا كان الشى المأخوذ[394]، في تعريفها بمعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه لا بالمعنى الموجود والا فالحقيقة تكون ما به الموجود ذلك الموجود لأن هذا هو معنى ما به الشى هو هو إذا كان الشيء بمعنى الموجود كما سمعته فكيف[395]، تكون للمعدوم فالحق ان منشى السؤال ليس الا كون الشى بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الموجود واما تعريف الحقيقة فهو ليس منشأ آخر غير كون الشى بمعنى الموجود اذ لو قطع النظر عن كونه بمعناه لم تكن هي أيضاً مختصة بالموجودات ومستلزمه لوجود ما هي حقيقة استلزاما جليا حتى يستلزم عقد الوضع عقد الحمل استلزاما كذلك فيلغوا الحمل وعدم لغوية عوارض الاشياء ثابتة ليس الا لتغيير مورد السؤال اذ فرق بين مورده ومنشائه فان مورد هو قولنا حقائق الاشياء ثابتة ومنشأ به الامور المذكورة وانما يدل على منشائته تعريف الحقيقة من غير ملاحظة كون الشى بمعنى الموجود لو اوتى في موضع الحقائق بشي تكون اضافته الى الاشياء بمعنى الموجودات بيانية او يكون الشى بمعنى الموجود مأخوذاً فيه لم يكن والحمل لغواً مع انه ليس كذلك اذ لم يؤخذ في العرض الشى بالمعنى المذكور ولو جعلت اضافة العوارض الى الاشياء بيانية وتكون الاشياء بمعنى الموجودات بناءً على أن الشى بمعنى الموجود لغى الحمل.

قوله: **(أيضاً)** أي كالحمل في قولنا حقائق الاشياء ثابتة.
قوله: (الى بيان معناه) أي كشفه واظهاره لا دليل صدقه فان كون البيان بمعنى دليل صدق الكلام سيجيئ.
قوله: (واجب الوجود بوجود) أي تعتقده
انه واجب الوجود موجود في نفس الامر اذ لو اخذ فيه عقد الوضع بحسب نفس الامر يلغو الحمل اذ وجوب الوجود في نفس الامر يستلزم الوجود فيها استلزاماً جلياً.
قوله: (والحاصل) آهـ احتاج الى بيان الحاصل للمتنبه على ما هو مناط عدم احتياجه الى بيان معناه الا قليلا وان اكثر من سمعه يفهم ذلك المعنى.
قوله: (اخذ موضوعة بحسب الاعتقاد) أي اتصافه بعنوانه هو الا فالموضوع مفرد فكيف يصلح هو ردا للاعتقاد.

---

390 وفي نسخة أ المنشئة وهي اصوب، في نسخة ب لمنشأيته. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
391 وفي نسخة أ نشأ وهي اصوب، في نسخة ب منشأ. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
392 وفي نسخة أ والتالي وهي اصوب ، في نسخة ب والثاني . والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
393 وفي نسخة أ الشى وهي اصوب، في نسخة ب الثبوت. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
394 في نسخة ب المأخوذ وهي اصوب، وفي نسخة أ المأخود. والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
395 في نسخة ب فكيف وهي اصوب ، وفي نسخة أ فيكون والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (فهو مفيد) أنه محموله مأخوذ بحسب نفس الامر اي اتصاف موضوعه بعنوان المحمول مأخوذ بحسبها فلا لغوية في الحمل اذ كون الشى موجوداً بحسب الاعتقاد لا يستلزم وجوده في نفس الامر استلزما مطلقا فضلا عن استلزامه له استلزاما جليا مع أن الموجب للغوية هنا [ايضه][396]، هو هذا الثاني.[397]،

قوله: (اللهم إلا أن) [آهـ][398]، يدل هذا وما سبق[399]، من التقييد بالأكثر أن التقليل انما هو بالنسبة الى المحتاجين أي المحتاجون لفهم معناه الى بيانه قليلون وهم.

(الأذهان القاصرة قوله: هذا ناظر) آهـ إنما حكم بكونه ناظراً الى قوله .

(وهذا الكلام مفيد لا الى **قوله ربما يحتاج)** آهـ لأنه لو كان أي صاحبها ناظراً الى هذا القول لكان المنفي عن المثال قلة الاحتياج الى البيان فيلزم ان يكون كثير الاحتياج اليه مع مفيد وليس كذلك اذا اعتبره السائل متحد الموضوع والمحمول حيث جعله مثالا لما يكون الحمل فيه لغوا.

قوله: (المثال الذى ذكره السائل) نقل عنه وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لأنه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامر الثابتة ثابتة انتهى قوله فيما نقل عنه وانما قال كذلك اي ليس مثل المثال الذى ذكره السائل ولم يقل أي ليس مثل قولك الثابت ثابت مع ان الش انما نفي مثليته لهذا القول فتفسيره غير صحيح وقوله فيه لأنه لا فرق آهـ علة القول وانما قال كذلك حاصلة انه قال هكذا اشعارا بانه لا فرق آهـ علة بين ما ذكره السائل وما نفى الش المثلية عنه [هنا][400]، رمزا الى أن ما ذكره الش ليس أمر اخر غير ما ذكره السائل حتى يمكن أن يتوهم ان نفى المثلية عن هذا لا يستلزم[401]، نفيه عما ذكره السائل فلا يكون كلام الش هنا مطابقا للسؤال.

قوله: (اذ قد اعتبره) آهـ حيث جعله مما يكون الحمل فيه لغواً كما عرفته وانما قال هكذا لأنه لولا اعتبار السائل إياه متحد[402]، المحمول والموضوع[403]، لكان هو ايضا مفيدا بينان ان عقد الوضع بحسب الاعتقاد [دون][404]، وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما لا يخفى.

قوله: (ناظراً الى قوله) ربما آهـ انما حكم بكونه ناظر اليه لا الى قوله وهذا الكلام مفيد لأنه لو كان ناظر الى هذا لزم أن لا يكون شعرى شعرى مفيدا اصلا لا بالبيان ولا بدونه كالمثال وليس كذلك اذ السائل نفسه اعتبر المثال بحيث لا يقبل كون الحمل فيه مفيد الخلاف شعرى شعرى فان ابى النجم[405]، لم يضع[406]، شيئاً

---

396 [ايضه] اضافة من النسخة (ب)

397 [الثاني] اضافة من النسخة (ب)

398 [ان اه] اضافة من النسخة (ب)

399 وفي نسخة أ وما سبق وهي اصوب، في نسخة ب فاما سبق. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

400[هنا] اضافة من النسخة (ب)

401 في نسخة أ لا يستلزم وهي اصوب، في نسخة ب الاستلزام. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

402 في نسخة ب متحد وهي اصوب ، وفي نسخة أ تتحد. والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

403 في نسخة أ المحمول والموضوع وهي اصوب، في نسخة ب الموضوع والمحمول، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

404 [دون] اضافة من النسخة (ب)

405 أبي النّجم العجليّ هو الفضل بن قدامة بن عبيد الله بن الحارث بن عبدة بن الياس بن مالك بن ربيعة بنى عجل بن لجيم بن صعب، من أكابر الرُّجاز، وكان أحسن الناس إنشاداً للشعر، لم يعين أحد من المؤرخين أو اصحاب كتب التراجم أو الأدباء بحياة أبي النجم العجلي، فلم يذكر متى ولدة ؟ كما أنهم لم يهتموا بطفولته ونشأته، اللهم الا بعض الاخبار القليلة التي لا تسعف باحثا ولا تعين درساً، وفي خبر من الاخبار ذكر أن ولادته كانت زمن خلافة معاوية، ومعاوية حكم بين سنتي(41–60)، اما مكان ولادة أبي النجم فإنها كانت بالبادية، في بلاد بني عجل، وقومه ، بين البصرة والكوفة وإذا كانت وفاة ابي النجم قد حدثت سنة 130هـ على أرجح الأقوال، وأنه عاش إلى زمن الخليفة هشام بن عبدالملك الذي حكم بين سنتي: (105– 124). وأن الشاعر قد وفد على هشام وعمر الشاعر سبعون عاماً فإن ولادته يمكن أن تحدد بسنة 60هـ وهر السنتة التي مات فيها معاوية بن أبي سفيان، لكن رواية أخرى تذكر أن الوفاة كانت سنة 130هـ، كانت لأبي النجم بعض الاطلاعان على ثقافات عصره، خاصة في مجال اللغة والشعر والرواية وذلك من خلال شهوده الأندية الادبية واللقاءات التي كانت تتم في قصور الخلفاء والقادة والولاة. ينظر: العجلي، الفضل بن قدامة(المتوفي:130هـ)، **ديوان ابي النجم العجلي**، جمعه وشرحه وحققه: محمد بن أديب عبدالواحد جمران، سنة الطبعة:1427هـ - 2006م، ص3.

406 في نسخة أ يضع وهي اصوب، في نسخة ب يصنع، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

يفيد لغوية حمله وكونه من الفصحاء والبلغاء مشعر بان لا يكون في كلامه ما يكون الحمل فيه لغوا وان كان فيه ما يحتاج الى بيان معناه.

قوله: (لخفائه) اي لخفاء معناه أو لخفاء شعرى أو لخفاء بيان معناه فافهم.

قوله: (ولك ان تقول) آهـ لما كان عدم احتياج قولنا حقائق الاشياء ثابته الى [بيان][407] معناه بالنسبة الى الاكثرين كما سبق انما كان لشهرة اخذ عقد وصفة بحسب الاعتقاد [دون][408]، وعقد حمله بحسب نفس الامر مع ان الظ ان هذه الشهرة انما توجب عدم احتياجه الى التأويل وصرفه[409]، عن الظة [410]، اذ المعنى الموافق للقرينة الظاهر لا يعد تأويلاً وصرفا اللفظ المراد به ذلك المعنى عن الظ ولإخفاء في ان الشهرة قرينة كذلك عند من ثبتت عنده وهو هنا الاكثرون وغيرهم من المحتاجين القاصرين لكن احتياجهم الى بيان معناه لقصور نظرهم ولا توجب عدم احتياجه الى بيان معناه مطلقا سواء كانه تأويلاً وصرفا عن الظة أو لم يكن كذلك ولو بالنسبة الى الاكثرين كما ادعم ايجابها لهذا بالنسبة اليهم في الحاشية السابقة وبنى تلك الحاشية عليه قال ولك ان تقول آهـ أي ما سبق في الحاشية السابقة من عدم الاحتياج الى بيان معناه بالنسبة الى الاكثرين وحمل كلمة رب على التقليل بالنسبة الى المحتاجين القاصرين كانه مبنيا على حمل البيان على مطلقة اي سواء كان تأويلاً اولاً وان الشهرة المذكورة موجبة لعدم الاحتياج اليه [وكل ان تقول المراد بالبيان الغير المحتاج اليه][411]، ههنا هو البيان بطريق التأويل والصرف عن الظ وح لا شبهة في انه غير محتاج الى هذا البيان بالنسبة الى احد والشهرة موجبة له وان كان محتاجا الى البيان الذى لا يكون تأويلا بالنسبة الى الاكثرين وغيرهم بخلاف شعرى شعرى فانه محتاج الى البيان الذى هو تأويل وصرف له عن الظ بالنسبة الى كل احدٍ فكلمة رب على هذا للتحقيق لا للتقليل ونقل عنه [فالتوحيد الاول ناظر الى كلمة التقليل][412]، والتوجيه الثاني الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان انتهى يريد ان التوجيه الاول في الحاشية السابقة بحمل البيان الغير المحتاج إليه في فهم معنى قولنا حقائق الاشياء آهـ على مطلقة وجعل عدم الاحتياج اليه بالنسبة الى الاكثرين فقط وادعاء كفاية الشهرة المذكورة فيه كما عرفته فيما سبق ناظراً الى كلمة التقليل وتعرف في الكلام لأجل كونها باقية على اصل معناها لكنه كما ترى كما عرفته منا والتوجيه الثاني بحمل البيان المذكور على ما يكون تأويلا وصرفا عن الظة وان كان القول المذكور محتاجا إلى البيان الذى لم يكن كذلك أي تأويلا وصرفا عن الظه بالنسبة الى كل احد حتى الاكثرين كما عرفت تفصيله ناظرا الى مدخولها وتصرف فيه فقط من غير ملاحظة كون تلك الكلمة باقية على اصل معناها بل مع ملاحظة عدم بقائها عليه وكونها للتحقيق ولا يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا يكون.

لقوله: (ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى) مدخل في بيان عدم اللغوية اذ على هذا التوجيه كلاهما اي قولنا حقائق الاشياء آهـ وقوله وشعرى شعرى متساويا في الاحتياج الى اصل البيان وان كان بيان احدهما تأويلا وبيان الآخر ليس كذلك وانما يكون مفيدا أن لو لم يكن قولنا حقائق الاشياء آهـ مثله في الاحتياج الى اصل البيان بان يكون شعرى شعرى محتاجا اليه ولا يحتاج اليه القول المذكور اصلا كما هو محصل التوجيه الاول في الحاشية المسابقة وذلك لان المراد اي مراد الشى على هذا التوجيه ينفى مثلية قولنا حقائق آهـ لقوله شعرى شعرى ليس الا افادة ظهور الافادة في قولنا هذا دون ظهورها في قوله شعرى شعرى ومدخليته[413]، نفى الخلية[414]، على هذا التوجيه في هذه الافادة اظهر من أن يخفى.

---

407 [بيان] اضافة من النسخة ب

408 [دون] غير موجودة في نسخة أ

409 في نسخة أ وصرفه وهي اصوب، في نسخة ب يصنع. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

410 بمعنى: الظاهر

411 [وكل ان تقول المراد بالبيان الغير المحتاج اليه] اضافة من نسخة ب

412 [فالتوحيد الاول ناظر الى كلمة التقليل] اضافة من نسخة (ب)

413 في نسخة أ ومدخليته وهي اصوب، في نسخة ب ومدخلة . والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

414 في نسخة ب الخلية وهي اصوب، في نسخة أ المماثلة. والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (وهذا المعنى لا يحصل) آهـ جواب سؤال مقدر كانه قيل هذا المعنى اي شعرى الان كشعرى فما مضى أو شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة يحصل يجعل الاضافة للعهد اي الاضافة في الموضوع والمحمول له في الاول او في الموضوع فقط بان يكون إضافة لبعض معين بكونه الآن ويكون قيد فيما مضفى المحمول مفهوما من الخارج لا من كون الاضافة في للعهد اشارة الى معين موصوف به أو في المحمول فقط على قياس ما عرفته في الموضوع وفى المحمول فقط في الثاني اذ لا احتياج في حصول المعنى الثاني الى جعل الاضافة في الموضوع أيضاً للعهد بل الثاني يحصل بجعلهما للعهد اشارة الى بعض معنى معروف بالبلاغة في احدهما لكن المحشى وصف المحمول فقط بكونه معروفا بالبلاغة في المعنى الثاني كما هو الظه من عبارته ولذا قلنا يحصل بجعلها في المحمول فقط للعهد وح لا فرق بين شعرى شعرى وقولنا حقائق الخ[415]، في ان كل منهما يحتاج الى البيان لكن لا بطريق التأويل فأجاب بقوله وهذا المعنى آهـ ومحصله ان شيئا من المعنيين المذكورين لا يحصل يجعل الاضافة للعهد الخارجي اذ على تقدير كونها له يكون المراد بعض معين من شعرى الان هو بعض معين من شعرى فيما مضى أو شعرى هو بعض معين من شعرى المعروف بالبلاغة وليس شيء من هذين المعنيين عين المعنيين السابقين بل بين كل منهما وبين السابقين بون بمراتب كثيرة اذ المقام [لكونه][416]، مقام المدح يقتضى المبالغة وهى انما تحصل بجعل الاضافة للجنس أو الاستغراق فكل من المعنيين السابقين مبنى على جعلها لا لاحدهما فكيف لا يكون بينهما وبين ما يحصل بجعل الاضافة للعهديؤن وأيضاً يرد ان المعهود الخارجي يلزم سبقه اما لفظا او تقديرا اوحكما كمرجع ضمير الغائب[417]، مع انه لم يوجد شيء من الامور الثلثة في شعرى شعرى لا يرد ان ارادة المعنى المعهود لا يدفع اللغوية فانه في المعنى الاول لا يتوهم اللغوية اصلا كيف والمضوع مقيد بكونه الان والمحمول بكونه فيما مضى وفى الثاني انما يتحقق اللغوية ان لو جعلت الاضافة في الموضوع ايضه للعهد حتى يكون المعنى هكذا أو بعض معين من شعرى المعروف بالبلاغة هو بعض معين من المعروف بها فيتحد الموضوع والمحمول فيلغو الحمل مع ان ما هو للعهد ليس الاضافة المحمول فيه فافهم والا يراد بان جعل احدهما للعهد دون الاخرى [بل][418]، يرجح ان سلم وروده لا يضر هنا اذ المقص ليس صحة الحمل على هذه الاضافة بل هذا الكلام من المحشى إنما هو على فرض صحته والا فقد عرفت ان شرط صحة ارادة العهد هنا غير موجودة فان قلت يفهم من هذا حصول المعنيين بجعل الاضافة للجنس او الاستغراق فلا يكون تأويلين ايضه قلت الاصل في الاضافة أن تكون للعهد الخارجي فالحمل على غيرها خلاف الاصل وصرف على الظه على ان التقييد بالمعروف بالبلاغة في الثاني وبالان وبما مضى في الاول خلاف الظه على تقدير كل من الاضافتين هكذا ينبغي أن يقرر هذا الكلام لا كما يفهم من كلام بعض المحشين من ان المراد بالبعض المعين على تقدير كون الاضافة للعهد هو بعض معين من شعره من غير ملاحظة كونه في الان أو فيما مضى أو كونه معروفاً بالبلاغة فان حصول المعنيين السابقين بجعل الاضافة للعهد على هذا مما لا يتوهم إصلاحه يحتاج الى الدفع فتأمل.

قول:(هو المشهور) أي في توجيه قول الش بما يحتاج الى البيان وهذا التوجيه ان كان مبنيا على كون رب للتقليل فيرد عليه ان الظه هو ان المراد أن جميع ما تعتقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان هذا يحتاج الى بيان صدقه البتة فكيف يصح ايراد كلمة التقليل اللهم الا ان يراد ان جميع ما نعتقده حقائق الاشياء مما نشاهده ثابتة فلا يحتاج الى بيان صدقه اصلا لكنه لا يصح التقليل ايضه وان كان مبنيا على حملها على معنى التحقيق ويكون المراد من قوله حقائق الاشياء آهـ المعنى الاول فلا يرد عليه ما ذكرناه من الإيراد لكن ايراد المحشي عليه يدل على انه مبنى على الاول اذ الظه ان شعرى شعرى يحتاج الى بيان الصدق قليل.

---

415 يقصد به الى اخره

416 [لكونه] اضافة من النسخة (ب)

417 في نسخة ب الغائب وهي اصوب، في نسخة أ الغايب، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

418 [بل] اضافة من النسخة (ب)

قوله:(كذلك) نقل عنه اذ لا يحتاج الى بيان صدقه في نفسه الا قليل ويحتاج الى [بيان][419]، معناه بالنظر الى السامع كثيرا انتهى فتأمل فيه.

قوله:(فلو حمل) آهـ أي حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي مع عدم اطلاق لفظة الحقيقة على ما به الشى هو هو باعتبار تحققه ووجوده في الخارج لم يتوجه السؤال بلغويه الحمل اصلا سواء اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أولاً واما الإيراد بان الحمل على هذا المعنى المجازي لا يصح اذ تعم حقائق المعدومات ح ايضه مع ان المعدوم غير ثابت عند المحققين فيلزم كذب قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم فيندفع تقييد الحقائق بما نشاهده من الاعيان والاعراض وبان يراد الجنس اي جنس حقائق الخ.

قوله: (فاللام في العلم الاستغراق الانواع) أي محصل ما يقيده اللام من الاستغراق وما يلزم منه هو استغراقها فان اللام فيه للاستغراق العرفي لإفراده بمعونة المقام اذ للمقام مقام العلم بالحقايق[420]، وظاهر انه لا يتصور حصول كل فرد من الانواع الثلاثة[421]، من العلم بها البشر مع أن المقص علمه بها فلا يصح الاستغراق الحقيقي فتكون للاستغراق العرفي فيستغرق ما يمكن حصوله للبشر بحسب العرف من افراد كل من الانواع الثلاثة[422]، فيلزم استغراق الانواع الثلاثة[423]، لان استغراق الانواع معنى للام ومفاده بحسب الوضع حتى يرد انه مما لم يذهب إليه أهل العربية بل كلام مستبدع مستحدث وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق جميع افراد العلم لو حمل على استغراق افراد جنس العلم مع أن هذا اللازم باطل ثم اعلم انه بعد جعل اللام للاستغراق الانواع لاحتياج في شمول هذا العلم لتصوراتها والتصديق بها اي بثبوت الحقائق ووجودها بأحوالها اي والتصديق ثبوت احوالها الى جعل ثبوتها وثبوت احوالها من الحقايق [424]، مع كونه خلاف الظه اذ كونهما منهما انما يدل على تقدير حمل الشيء في تعريف الحقيقة على ما هو معنى مجازى له عند المتكلمين اعنى ما يصح ان يعلم ويخير عنه لا ما هو معنى حقيقي له اعنى الموجود ولا على أن يكون اطلاق لفظة الحقيقة على ما به الشى هو هو باعتبار تحققه ووجوده في الخارج والا فالثبوت أي ثبوت الاحوال لها نسبته [ليست][425]، موجودة عند المحققين وثبوتها هو وجودها والوجود أمر اعتباري غير موجود في الخارج أيضاً فكيف يكونان من الحقايق وانما يكون الشمول لمذكور محتاجا الى ذلك الجعل لو لم يكن العلم بثبوتها وثبوت احوالها لها علما تلك الحقايق ايضه أي كما ان تصوراتها علم بها مع انها ايضاً علمان بها اذ التصديق كما يتعلق بالمحمول كذلك يتعلق بالموضوع كيف وصحة قولنا علمت زيدا بانه قائم مما لا غبار عليها لكن شموله للعلم التصوري بأحوالها مع انه أيضاً مما يحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته يحتاج الى جعل تلك احوال داخلة في الحقايق مع ان بعضا منها كالوجود والحدوث والامكان لكونه من الامور الاعتبار الاعتبارية عند المتكلمين ليس منها عندهم بناء على المعنى الحقيقي للشيء اللهم إلا أن يقال شموله للتصديق بثبوت تلك الاحوال والحقايق يستلزم ويتضمن شموله التصور تلك الاحوال وان لم تكن من الحقايق بناء على أن التصديق لا يتعلق بالشيء بدون تصوره ثم لا يذهب عليك ان المص انما اتى بقوله والعلم بها متحقق بعد قوله قال اهل الحق آهـ مع ان قولهم هذا يستلزم تحقق العلم بها تصريحا بالرد على من قال علم بثبوتها ولا بعدمها فتأمل.

قوله: (ثم ان) آهـ رد لمن قدر الثبوت واوجبه ظناً منه ان الغرض الأصلي من هذا هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وصفاته ولا يتم هذا الغرض الا بتقدير الثبوت وتقرير رد المحشى اياه لا يحتاج الى البيان .

---

419 [بيان]اضافة من نسخة (ب)

420 في نسخة أ بالحقايق وهي اصوب ، في نسخة ب بالحقائق. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

421 في نسخة أ الثلاثة وهي اصوب، في نسخة ب الثلثة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

422 سبقت ترجمته

423 سبقت ترجمته

424 في نسخة أ الحقايق وهي اصوب، في نسخة ب الحقائق. والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

425[ليست] اضافة من النسخة (ب)

قوله: (الى العلم بالثبوت) أي التصديق بثبوت الحقايق ووجودها [في انفسها][426]،
قوله:(الى العلم بالأحوال) أي التصديق بثبوتها للحقايق ولم يتعرض للاحتياج الى تصورها لكونها تابعا للاحتياج الى التصديق بثبوتها ويمكن ان يقال مراده العلم بالأحوال مطلقا[427]، تصوراً [كان][428]، أو تصديقا بثبوتها للحقايق ولهذا ترك هنا اضافتها الى ضمير الحقايق.
قوله:(فقد غلط غلطين) احدهما ظن الاحتياج الى تقدير الثبوت في نظم الكلام ووجوبه وهذا غلط لان العلم بالشيء يعم العلم به تصور او تصديقا مط أي سواء كان متعلقا به وبثبوته ووجوده في نفسه والنسبة بينهما او به وبأحواله المتغايرة لوجوده والنسبة بينه وبين تلك الاحوال من غير احتياج الى تقدير سيما واللام في العلم هنا للاستغراق الانواع والثاني ظن عدم تماميه الغرض بدون تقديره وهو أيضاً غلط على تقدير عدم فهم العلم به من العلم بالحقايق والاحتياج الى تقديره لفهم العلم به من الكلام يتم الغرض بدون تقديره بتقدير ثبوت الاحوال المتغايرة لثبوت الحقايق ووجودها في انفسها اذ التصديق بثبوت هذه الاحوال لها يتضمن ويستلزم التصديق بثبوتها في انفسها لتقدم مطلب هل البسيطة على مطلب هل المركبة واما جعل الغلط الثاني عبارة عن ظن كفاية تقدير الثبوت بقرينة تقديره اياه فقط فليس بسديد اذ تعليله للتقدير بقوله لا يتم غرض الاستدلال الا بتقديره يدل على أنه لم يظن كفايته اذ يفهم منه انه يتم به فيدل على أنه يحتاج الى شيء آخر أيضاً وان لم يدل عليه فإنما يدل على انه يتم غرض الاستدلال به سواء كان احتاج معه الى شيء آخر أولا فلا تكون فيه دلالة على انه ظن الكفاية أيضاً وجعل تقديره فقط قرينة كما ترى فتأمل.
قوله: (بتقدير المضاف والضمير للحقايق) أي بتقدير المضاف وهو الثبوت بين الباء في بهاء والضمير وعلى هذا الإخفاء في تأنيث الضمير.
قوله: (وقيل الضمير) أي قيل في توجيه جعل القائل [الذى][429]، نقل عنه الش المراد من قول المص والعلم بها العلم ثبوتها ولا يذهب عليك انه يفهم من كلامه انه جعل المراد من كلام المص العلم بثبوتها اما بتقدير المضاف وهو الذى اختاره المحشى لظهور امر التأنيث ح او بإرجاع الضمير الى الثبوت وتوجيه امر التأنيث ونقله بصيغة التمريض اشارة الى ضعفه مع انك قد عرفت ان العلم بالشيء يعم العلم بثبوته من غير احتياج الى تقدير الثبوت في النظم أو ارجاع ضمير اليه فلم لا يجوز ان يكون جعله المذكور مرادا من كلام المص مبنيا على هذا ولم يكن مبنيا على ما اختاره ولا على ما نقله عن الغير اللهم إلا أن يقال عدم الاحتياج الى تقديره أو جعل الضمير له انما هو اذا اريد من العلم المعنى الاعم اما اذا كان المراد العلم بالثبوت فقط كما ذهب إليه القائل فيحتاج فهم هذا المراد من كلام المص[430]، إلى أحد التوجهين تقدير المضاف او جعل الضمير للثبوت.
قوله: (باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المستندة إلى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها أو في ضمن ثابتة مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى: **{ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى }**،[431].
قوله: (لأنه غير مراد ان اراد) أن كونه غير مراد في نفس الامر مجزوم به فهو مم إذ هو غير معلوم ولا ينافيه بطلانه في الواقع اذ كثيرا ما ارادوا ما هو باطل فيه وان اراد انه لا يلزم كونه مرادا فهو كذلك لكن يتجه ان كلام القائل ليس مبنيا على لزوم إرادته بل على ان المتبادر من العلم بالحقائق للعلم بها تفصيلا فيجب صرفه

---

426 [في انفسها] اضافة من النسخة (ب)
427 مط في نسخة(أ)، والصحيح ما أثبتناه في نسخة (ب)مطلقا
428 [كان] اضافة من نسخة (ب)
429 [الذي] اضافة من نسخة (ب)
430 يقصد به المصنف اي النسفي: هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان، أبو حفص النسفي، الحنفي، ويلقب بـ (نجم الدين النسفي) وشيخ الاسلام، عالم بالتفسير وأصول العقيدة والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية. وقد ولد سنة (461هـ) بنسف وإليها نسبته، وهي نخشب قرب سمرقند، سافر النجم الدين ورحل في طلب العلم واستفاد من شيوخ كثرين، ولقد ترك النسفي تصانيف كثيرة منها، أجناس الفقه ، التيسير في التفسير، العقائد النسفية.... وتوفي بسمرقند ليلة الخميس 12 جماد الاولى (537هـ) وله من العمر 76 سنة. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج5/ ص60. وينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله، **سير أعلام النبلاء** ، ج/1 ص 23 - 29.
431 المائدة : 8

عن الظه ليصح ولما كان الانسب بسياقه[432]، تقدير الثبوت قدره لكن الش راعى عموم اللفظ لكونه انفع وافيد ثم لا يذهب عليك ان المراد بالعلم بجميع الحقايق تفصيلا العلم بكل منها على حدته على وجه يمتاز عن جميع ما عداه سواء كان بالكنه أو بوجه مختصر اي ملاحظة كل منها على حدته على ما يقتضيه مقابلته بالعلم بها اجمال وقوله فيما بعد لا يقال آهـ ولإخفاء في ان العلم التفصيلي بها بهذا المعنى غير متحقق أيضاً.

قوله: (وقد سبق) آهـ سند اخر للمنع.

قوله: **(فيكون معلوما)** آهـ لان الاعتقاد لا ينفك عن العلم.

قوله: **(لا يقال نحن)** آهـ هذا جواب من طرف القائل[433]، باختيار شق آخر قوله لا علم بجميع الحقايق على ارادة عموم السلب لا سلب العموم أي لا علم بشي منها كنها محصله أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو ان العلم بها كنها متحقق وهذا غير صحيح وان كانت الحقايق اعم من جميعها وبعضها للقطع بانه لا علم بجميعها اي بشي منها كنها لعدم الفرق بين الذاتيات والعرضيات في الماهيات الحقيقية فيجب صرفه عن الظه بتقدير الثبوت واما جعله مبنيا على أن قول القائل لا علم بجميع الحقايق سلب العموم وارجاعه الى ارادة عدم العلم بالجميع تفضيلا ايضاً فمما يا باه ذكره بعده.

قوله: (لا دليل) آهـ منع لكونه متبادرا حقيقة.

قوله: (ينافيه) وذلك لان العلم بالشيء كنها تختص بالعلم التصوري به فلما عممه الش من التصديقي ايضا كان منافيا لحمله على ما هو بالكنه لكن منافاة تعميم الش لا يكون قرينة لعدم التقييد لجواز عدم استقامة تعميمه.

قوله: (ولو سلم) أي أن على التقييد دليلاً كالتبادر مثلا وانه هو الظه ولا يضر منا فات تعميم الش لما عرفت.

قوله: (بل يجوز ان يترك القيد) أي بأن لا يراد وان كان عدم ارادته خلاف الظه وبما قررنا ظهر أنه لا وجه بما قيل أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز تركه فيجب تقدير الثبوت وذلك لأنه ظهر بما ذكرناه ان المسلم ليس الاكوان التقييد ظاهراً وان عليه دليلا والكلام ليس الا بعد صرفه عن الظه لكونه باطلا وصرفه عنه كما يجوز بتقدير الثبوت كذلك يجوز بعدم ارادة ما هو الظه من التقييد كما لا يخفى.

قوله: (وقد يقال) آهـ معارضته أو نقض إجمالي.

قوله: (ثبوت الكل) أي تفصيلا وان أريد ثبوته اجمالا فانه معلوم فى ضمن قولنا حقائق الاشياء ثابتة فيرد انه لا وجه للعدول عن الظه كما اريد البعض.

قوله: (يرد عليه ان ثبوت) آهـ منشاء إلا يراد هو أن كون المراد منها اي[434]، في قولنا والعلم بها متحقق الجنس مبنى على أن يكون المراد بالحقايق في قوله حقايق الاشياء ثابتة الجنس بانه تكون الاضافة مبطلة لمنع الجميع وح يرد عليه ان ثبوت آهـ وعلى هذا يندفع الايراد بارتكاب الاستخدام بان يكون المراد بالحقايق افراد ما نشاهده من الاعيان والاعراض وبضميرها جنسها لكن يرد بان القول بتحقق العلم بما نشاهده من الاعيان والاعراض ايضاً مطلوب[435]، اذ الاستدلالي ليس الا بها فالأنسب الايراد بهذا فقط أو مع ما ذكره من الايراد اللهم الا ان يقال ما ذكره من الايراد سابق على هذا متعلقا بالفتح وبعد ذكره لا يحتاج الى ذكر ما ذكرناه من الايراد والظهور اخذه منه.

قوله: (فالكلام السابق) يعنى قول الش بالتنبيه على وجود ما نشاهده آهـ.

قوله: (على حذف المضاف) أي جنس ما نشاهد آهـ ولا يذهب عليك ان هذا وان كان دافعا لهذا الايراد لكنه لا يحسم مادة الاشكال كيف المقصود انما هو التنبيه على وجود نفس ما نشاهده للاحتياج اليه في الاستدلال على نحو وجود الصانع ووجود جنسه لا يفيد وجوده الا ان يقال وجود جنسه يفيد وجود شيء من اجزاء العالم لعدم

432 في نسخة ب بسياقة وهي اصوب، وفي نسخة أ بسابقة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

433 القائل في نسخة (ب) القايل في نسخة (أ) والصحيح ما أثبتناه من النسخة (ب)

434 في نسخة ب منها اي وهي اصوب، وفي نسخة أ هناك والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

435 في نسخة ب مطلوب وهي اصوب، في نسخة أ مط ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

وجوده الا في ضمن فرد واذا وجد شيء منها قالا حق به هو هذه المشاهدات وقيل بان هذا القدر يكفى تنبيها لكنه ح لا يكون جواباً آخر فيما لما ذكره بقوله أو نقول آهـ فتأمل.

قوله: (الش رد) آهـ هذا علة مصححة لإرادة الجنس لا موجبة.

قوله: (الش بانه لا ثبوت) آهـ اي لا تقرر بشي من الحقايق سواء كانت لكونها او هاما وخيالات باطلة كما ذهب اليه العنادية او لكونها تابعة للاعتقادات كما ذهبت إليه العندية.

قول: (الش ولا علم بثبوت حقيقة) آهـ ولا يتوهم ان هذا يقتضى تقدير الثبوت فينا في ما سبق الكلام لأجله اذ ارادة الجنس وتعميم العلم يرده أيضاً مع ان التعميم افيد واظهر فالحمل عليه أولاً فلا يرد ان كلام المخالفين نفى الثبوت عن الحقايق راساً ونفى العلم بالثبوت وعدمه فالرد عليهم[436]، إنما يحصل بإثبات الثبوت واثبات العلم به ولا دخل الا للعلم بالثبوت اذ لا دخل للعلم بنفس الحقايق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت.

قوله: (وبه يظهر) أي بما ذكر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر كما انهم ينفون ثبوت حقائق الموجودات.

قوله: (لا يختص) آهـ بل يعم المعدومات الخارجية ايضاً لأنكارهم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر ايضاً.

قوله:(على وفق السياق) بالباء الموحدة وهو قول المص حقايق الأشياء ثابتة.

قوله:(والاظهر ان يحمل الاشياء هنا[437]، على المعنى الاعم) وذلك ليطابق ما هو مذهبهم وأيضاً ان لم يحمل عليه بل يكون المراد بالأشياء الموجودات الخارجية فكيف يصح منهم الحكم عليها بانها اوهام وخيالات باطلة ظه بعد اعترافهم بانها موجودات خارجية اللهم إلا أن يقال المراد ان ما اعتقدتم او حسبتم[438]، انها حقايق الموجودات الخارجية أوهام و خيالات باطلة وانما قال ههنا الى في كلام الش في بيان مذهبهم فان منهم من ينكر حقايق الاشياء احتراز عن الاشياء الواقعة في قول المص حقايق الاشياء ثابتة فان الا ظهر ليس حملها على المعنى الاعم بل الا ظهر حملها على ما يساوق الموجودات [في قول المص][439]، اذ المقص[440]، ليس الا التنبيه على وجود ما نشاهده كما مر على أن الظ الجمع المضاف العموم وثبوت جميع حقايق الاشياء في المعنى الاعم غير معلوم بل عدم ثبوته معلوم والمراد بالمعنى الاعم يحتمل أن يكون ما يصح انه يعلم ويخير عنه.

قوله: (أي تقررها) فسربه لانهم لا ينكرون ثبوتها مط بل يعترفون بثبوتها بحسب الاعتقاد لكنهم ينكرون تقررها على حال ويقولون بتبدلها الاعتقاد.

قوله: (يرد عليه ان عدم) آهـ يعنى لزوم ثبوت الاشياء منه عدم تحقيق نفيها انما هو لعدم جواز ارتفاع النقيضين مع ان عدم ارتفاعهما منه جملة آهـ .

قوله: (مطلقا) أي سوآء كانت من الموجودات الخارجية أو من الامور الثابتة في نفس الامر كنسبة امر الى اخر ايجاباً او سلباً على ما هو.

قوله: (وقد يتوهم)آهـ وح لا يصح الإلزام عليهم يجعل النفي من جملة هذه الحقايق مط فان النفي بمعنى الانتفاء ليس من جملة الحقايق الموجودة في الخارج اتفاقاً والنفي بمعنى الحكم انما يكون من جملتها اذا كان الحكم علماً وكان العلم منه الاعراض الموجودة في الخارج ولهذا قيل على هذا التوهم ويوجه الالزام آهـ.

قوله:(عند كثير من المتكلمين) فان النافين للوجود الذهني منهم القائلين بأن العلم حقيقته حقيقية ذات اضافة وان كانوا قائلين بوجوده في الخارج لكن النفي ليس علماً عندهم لعدم كون التصديق علما عندهم والمثبتين له

436 في نسخة أ عليهم وهي اصوب، وفي نسخة ب عليه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

437 في نسخة ب هنا وهي اصوب، في نسخة أ ههنا، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

438 في نسخة ب حسبتم وهي اصوب، في نسخة أ حبستم، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

439 اضافة من النسخة (ب) يقصد به النسفي

440 في نسخة ب المق وهي اصوب، في نسخة أ المقص، كلاهما اختصار والصواب هو المقصود

منهم افترقوا ثلثة فرق فمنهم من قال أن الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء بأنفسها والعلم هو تلك الماهية قائمة[441]، بالذهن وهم غير القائلين بوجوده ومنهم منه القائم[442]، بالذهن اشنبا ح الاشياء المخالفة لها بالماهية فمنهم من قال بوجوده في الخارج لأنه موجود في الموجود في الخارج كالدر في الحقة والحقة في البيت ومنهم من قال بعدم وجوده فيه لان قيامه بالذهن ليس قياماً اصيلا خارجيا كحصول النفس في الخارج حتى يوجد هو أيضاً فيه بوجودها فلا يقاس على الدر والحقة والبيت ومنهم منه قال بانه أي العلم اضافة بين العلم والمعلوم وهو الامام ومن تبعه وهم غير القائلين بوجوده في الخارج أيضاً وهو ظاهر وانما قال عند المتكلمين مع انه لا وجود له عند الفلاسفة أيضاً لان عدم كونه موجودا عند الفلاسفة امر ظاهر لا يحتاج الى الذكر أو لان هذا الفن فنهم.

قوله: (لا يقال) آهـ أي لدفع الايراد محصلة ان ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فهذا الالزام مبنى على وجود النفي في الخارج فيدل على ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات وان توجيه الزامهم ليس الا بجعل النفي من الموجودات الخارجية ولا يتضرر بعدم كون العلم موجودا في الخارج عند كثير منه المتكلمين اذ الإلزام صريح في انه مبنى على مذهب من يقول بوجوده فيه ولعل هذا هو محصل ما اجمله في حاشية الحاشية بقوله وهو قرينة لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات.

قوله: (ليس ههنا بمعنها) وهو الوجود بل انما هو بمعنى الحصول والثبوت.

قوله: (اذ عدم) اهـ دليل على عدم كونه بمعناه محصلة انه لو كانه بمعناه لم يصح الكلام اذ لا يلزم من عدم وجود النفي في الخارج ثبوت الاشياء ووجودها فيه مع انه قيل بهذا اللزوم في الالزام اذ يجوز ان يكون ثابتا في نفس الامر مع عدم كونه موجودا في الخارج فل تكون الاشياء موجودة ايضاً بل كالعمى فانه اذا تحقق وثبت في نفس الامر في شخص لا يتحقق فيه البصر مع انه غير موجود في الخارج وقد اعترفتم بصحة الإلزام فيجب صرفه عنه معناه وح لا يكون ترديد أي الالزام دافعاً للإيراد وقرينته على ان الانكار مقصود على حقايق الموجودات وان الالزام مبنى على وجود النفي في الخارج.

قوله: (ففيه تأمل) نقل عن وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد حتى تكون متقررة وح يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبته النفي في نفسها فقد تحققت نسبته الثبوت اذ الواقع لا يخلوا[443] عن احدى النسبتين وان تحققت فقد تحققت نسبة فيها نعم يرد مثل ما اورد في الزام العنادية من أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم يعنى انه عدم ارتفاعها من جملة ما انكر ثبوته وتقردة فلا يلزم من عدم تحقق نسبته النفي تحقق نسبة الثبوت لكن يكون الشق الثاني الزاماً على العنادية ولا يتم الزاماً على العندية لانهم لم يجزموا بانه نسبته النفي متقدرة في نفس الامر لجواز كونهم قائلين بتحققها اعتقاداً فقط ولعله لهذ اقتصر في [هذا][444]، الشرح على [اتمام][445]، الالزام على العنادية فقط.

قوله: (والشك) والمراد من الشك هذا ما[446]، يشمل اقسام الادراك سوى العلم اي الادراك[447]، الجازم.

قوله:(وغرضهم) آهـ جواب سؤال مقدر كانه قيل تمسكهم بما ذكر ينافي دعوئهم[448]، المذكور وتقرير الجواب ظاهر ويمكن دفع المنافات أيضاً تحمل تمسكهم على الالزام[449]، وجعله مبنيا على زعم الخصم كما لا يخفي.

قوله: (ذكره) أي ذكر المضموم.

441 في نسخة ب قائمة وهي اصوب، في نسخة أ قايمة، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
442 في نسخة ب القائم وهي اصوب، في نسخة أ القايم، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
443 في نسخة أ لا يخلوا وهي اصوب ، في نسخة ب لا يخ ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
444 [هذا] اضافة من النسخة (ب)
445 [اتمام] اضافة من النسخة (ب)
446 في نسخة أ هذا ما وهي اصوب ، في نسخة ب فاما ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
447 في نسخة ب الادراك وهي اصوب ، في نسخة أ الاعقاد، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
448 في نسخة أ دعوئهم وهي اصوب ، في نسخة ب دعويهم، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
449 في نسخة ب الالزام وهي اصوب ، في نسخة أ لا الزام، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (لعمومه) علة لصحة ذكره في تعريف العلم كانه قيل لا يصح ذكره في تعريفه هذا اذ العلم المعرف بهذا التعريف أي العلم عند القائلين بهذا التعريف اعم بحيث يشمل الظن والجهل المركب مع ان الذكر بالظم لا يشملهما فأجاب على وجه التعليل بقوله لعمومه [آهـ][450]، وتقرير الجواب ظ اما جعله دفعاً لما يمكن ان يتوهم من أن الذكر بالظم وهو العلم فتعريفه به تعريف بالشيء بنفسه فدفعه بانه الذكر بظم اعم لعمومه الظن والجهل المركب بخلاف العلم فليس بشي اذ العلم بناءً على هذا التعريف يشملهما ايضه بحسب الظ وتقييد التجلى[451]، بالانكشاف التام لا يخرج الا الظن دون الجهل المركب ايضاً على ما سيجيئ في كلام الش لكن التوهم المذكور مندفع بانه محصل الذكر بالظم[452]، انما هو ملاحظة الشيء وعدم الغفلة وهو غير العلم فليس تعريفا للشيء بنفسه بل يكون محصل التعريف على تقدير جعله من المضموم صفة يتجلى بها ما يلاحظ او لا يغفل عنه لمن قامت به وهذا ليس من تعريف الشى بنفسه في شيء فتدبر.

قوله: (عده) أي عدا ادراك الحواس قوله منه أي من العلم.

قوله: (يخالف) آهـ يمكن ان يقال يجوز أن يكون المعتبر في كون من اولى العلم قسما منه ويكون مطلق العلم عندهما بحيث يشمل ادراك الحواس أيضاً.

قوله: (ثم تميز) آهـ والعلم بالماهية ليس تلك الصورة والا يكون الشيء موجباً لنفسه بل صفة اخرى موجبة لها ولا يجوز أن يكون التعلق الخاص بين العلم والمعلوم الذى به صار العلم عالما والمعلوم معلوما ولا انتقاش الذهن بتلك الصورة اذ امر الايجاب فيهما بالعكس وان يكن الايجاب بمعنى الاستتباع[453]، عادة اذ الصورة توجيهما اللهم الا ان يكون الايجاب بمعنى الاقتضاء ويكون من قبيل اقتضاء المعلول للعلة لكن جعله عبارة عن التعلق ينافي ما هو غرضهم من جعل العلم عبارة عن هذه الصفة فان الظ هو ان غرضهم منه هو ان يكون العلم صفة حقيقية ومع ذلك لا يتغير بتغير الجزئيات المميزة لان لا يرد الاشكال ملزوم تغير علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات[454]، المتغيرة بتغيرها فهو صفة حقيقية موجبة المتميز ثم يرد عليه ان منشاء تعريفهم هذا هو انكار الوجود الذهني فلا صورة حاصلة عندهم حتى يمكن جعل التميز عبارة عنها فالحق ان التميز عبارة عن التعلق والنسبة الخاصة بين العالم والمعلوم والعلم صفة حقيقية مبدء له وأن حاصل التعريف هو أن العلم صفة حقيقيته توجب لموصوفها تميزا أو كشفا لمتعلقها لا يحتمل ذلك التميز نقيض متعلقها بل ينافيه اي لا يكون مع ذلك التميز عند المميز احتمال نقيض المميز بالفتح الذى هو متعلق الصفة ولا يجوز وقوع الطرف المخالف لا حالا ولا مالا فخرج الوهم والظن والشك واعتقاد والمقلد واعتقاد وحصل من شبهته اذ يجامعها تجويز وقوع الطرف المخالف حالاً او مالاً وايضاً هذا التوجيه ابعد من التكليفات والتعسفات بخلاف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب مجاز في وصف التميز بعدم احتمال النقيض كما اعترف به وكذا في اطلاق التميز على الصورة والنفي والاثبات بخلاف اطلاق التميز على التعلق الخاص فانه متعارف لكن في وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض يجوز أيضاً.

قوله: (ومتعلقة الطرفان) إنما جعل متعلقها الطرفين مع أن الاثبات والنفي بمعنى الايقاع والانتزاع الذين هما من قبيل العلم عند الاوائل[455]، إنما يتعلقان بالنسبة التامة الخبرية اولاً وبالذات لان المتعلق المحتمل لما هو نقيض لهما ليس الا الطرفين فلكون الكلام في هذا المتعلق اعتبرها متعلقاً لهما هنا وان كانا متعلقين بعيدين لهما والنسبة التقييدية وان كانت متعلقة محتملة لنقيضهما ايضاً لكن ثبوتها في القضية خلاف والتحقيق وايضه يمكن

---

450 اه اضافة من النسخة (ب) يقصد به انتهى

451 في نسخة أ التجلى وهي اصوب ، في نسخة ب متجلى، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

452 في نسخة أ بالظم وهي اصوب ، في نسخة ب بالضم، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

453 في نسخة ب الاستتباع وهي اصوب ، في نسخة أ الاستبتاع، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

454 في نسخة أ الجزئيات وهي اصوب ، في نسخة ب بالجزئات، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

455 في نسخة ب الاوائل وهي اصوب ، في نسخة أ الاوايل ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

أن يكون جعله أياهما متعلقين مبنياً على ما افاده العلامة الشيرازي[456]، على ما نقل عنه الش اليزدي[457]، للتهذيب في شرحه عليه مولانا عبدالله [458]، من أن النسبة معنى هو في يرتبط بها احدا الطرفين بالأخر سواء كانت تقييدية أو تامة خبرية فلا يلتفت اليها استقلالا واصالة بالحكم عليها بانها واقعة أو ليس بواقعة ان كانت تقييدية أو بالإذعان بحصولها حتى تكون ايجابية او بردها وانكارها حتى تكون سلبية ان كانت تامة خبرية أو بالتردد فيها كما هو في صورة الشك بل الملتفت اليه كذلك اي استقلالا واصالة ليس الا الطرفين مربوطين احدهما بالأخر بالنسبة فتلقت اليها مربوطين تارة بقبولهما والاذعان بحصولهما حال كونهما مربوطين فتكون النسبة ايجابية وتارة بعدم قبولهما والاذعان بعدم قبولهما في تلك الحالة فتكون النسبة سلبية وتارة بالتردد فيهما في تلك الحالة أيضاً فتكون النسبة مشكوكة فيها ولهذا قيل ان معروض الحكم مجموع الثلثة أي ما يحصل الحكم عقيبه بل واسطة هو مجموعها والا فمعروض الحكم هو الذهن وكون متعلقهما أولاً وبالذات اصالة الطرفين سواء كانا بمعنى الايقاع والانتزاع او بمعنى الوقوع والاوقوع على هذا التحقيق ظهير من ان يخفى والايقاع والانتزاع اللذان هما بمعنى الحكم الذى هو من قبيل الفعل عند الامام متعلقهما[459]، المحتمل للنقيض هو الطرفان أيضاً ولا يصح حمل الاثبات والنفي هنا على الوقوع واللاوقوع لأنها ليسا بموجبي صفة العلم في التصديق وما قيل من ان الموجب بالفتح صفة العلم بالصديق [صفة][460]، الايقاع والانتزاع فان كان المراد بالإثبات والنفي اياهما تكون المتعلقة[461]، النسبة او وقوعها اولا وقوعها على مذهب الحكماء او المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وأن كان المراد الوقوع واللاوقوع او النسبة السلبية أو الايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما لكن ليسا بموجبين بالفتح الصفة العلم كما لا يخفى ففيه انه لا نسبة تقييدية على مذهب الحكماء حتى يحتمل كون وقوعها ولا وقوعها متعلقا لك يقاع والانتزاع

---

456 هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله، الملقب بجمال الدِّين الشيرازي، ولد بفيروز آباد سنة (٣٧٣هـ)، ونشأ بها، وانتقل إلى شيراز، فتفقَّه بها على أبي عبد الله البيضاوي، وعبد الوهاب بن رامين، وأخذ بالبصرة عن الخَزري، وانتقل بعدها إلى بغداد سنة٤١٥هـ ، ولازم أبا الطيب الطبري واشتهر به، وصار من أصحابه المقربين، وكان يعيد درسه ويخلفه في مجلسه، وسمع الحديث من أبي بكر البرقاني، وأبي علي بن شاذان وغيرهما، وقرأ الأصول على أبي حاتم القزويني وغيره، ومازال في الاجتهاد والكد والطلب حتى ذاع صيته في البلدان وصار أنظر أهل زمانه. وكان أبو إسحاق عالِمًا فقيهًا، أصوليًّا متكلِّمًا، زاهدًا وَرِعًا تقيًّا صالِحًا، تولَّى التدريسَ بمسجدِ بغداد، وحدَّث عنه خلقٌ كثيرٌ منهم أبو الوليد الباجي وانتفع به كثيرًا. وللشيرازي مؤلَّفات علميةٌ قَيِّمةٌ عديدةٌ منها : المهذب في فقه الإمام الشافعي، وشرح اللمع، التبصرة في أصول الفقه، المعونة في الجدل، طبقات الفقهاء، وغيرها من الكتب النافعة، وفي سنة: ٤٥٩هـ انتقل إلى المدرسة النظامية، وبقي ينشر العلم ويوجِّه الطلاب حتى توفي سنة: (٤٧٦هـ). ينظر: ابن خلكان، لأبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر الإربيلي (608 - 681هـ) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الاولى 1900، ج/1 ص٢٩. وينظر:العكري الحنبلي، ابي الفلاح عبدالحي بن عماد، **شذرات الذهب في أخبار من الذهب**، دار المسيرة بيروت، الطبعة الثانية 1399هـ - 1979م ج/٣ص٣٤٩.

457 هو اليَزْدي: محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي نسبا، اليزدي بلدا ومنشأ، ولدة (1337هـ - 1831م) الأصفهاني تحصيلا، الغروي مسكنا ومدفنا، (توفي١٢٤٧هـ - 1919م) فقيه من مجتهدي الإمامية، من كتبه: تعليقة على متاجر الأنصاري فقه، والسؤال والجواب فقه، والصحيفة الكاظمية و الاستصحاب من مباحث أصول الفقه . وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج/7 ص 12.

458 هو عبدالله بن حسين اليزدي، عالم، فاضل، محقق، له مشاركة في علوم جمة كالفقه والمنطق وعلوم البلاغة، وله في كل هذه الفنون تصانيف محررة معروفة اشهرها حاشية على تهذيب السعد التفتازاني في المنطق فرغ منها سنة (867) في الغرى الاعز ، وكان شريكا مع المقدس الاردبيلي، والمولى حبيب الله الباغ نوى الاشعرى الشافعي في التلمذ على المولى جمال الدين تلميذ العلامة الدواني وقرا عليه صاحبا المعالم والمدارك وقرأ عليها ايضا في النجف الاشرف، ذكره صاحب السلافة فقال المولى عبدالله بن حسين اليزدي استاذ الشيخ بهاء الدين محمد كان علامة زمانه من غير نزاع ولم يدانه احد في جلالة القدر وعلو والمنزلة وكثرة الورع، وله مؤلفات مفيدة منها: كشرح القواعد في الفقه وشرح العجالة والتهذيب في المنطق وغير ذلك، وابنه المولى حسن على خلفه الصالح وقدرة كل فالح توفي سنة(1069هـ). اليزدي، عبدالله بن شهاب الدين الحسين المتوفي(981هـ)، **الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني**، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الخامسة 1433م، ص7.

459 في نسخة أ متعلقها وهي اصوب ، في نسخة ب متعلقين، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

460 [صفة] اضافة من النسخة (ب)

461 في نسخة أ المتعلقة وهي اصوب ، في نسخة ب المعلق، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

على مذهبهم اللهم إلا أن يقال المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية ويكون ذكرها اشارة الى المذهب الاوائل[462]، وبالضمير النسبة التقييدية ويكون جعل وقوعها أولا[463]، وقوعها متعلقا اشارة الى مذهب المتأخرين القائلين بالنسبة التقييدية وبانهما أي الايقاع والانتزاع من قبيل العلم لكن قوله او المجموع اه لا يصح على شي من المذهبين المتأخرين التابعين للإمام في تركيب التصديق والحكماء في جعل الحكم ادراكا والامام نفسه اما عدم صحته على مذهب المتأخرين فلان متعلق الايقاع والانتزاع عندهم لكونها عبارة عن الادراك الاذعانى للوقوع واللاوقوع هو الوقوع واللاوقوع وإما على مذهب الامام نفسه فلانهما من قبيل الفعل والظ ان متعلقهما الطرفان نعم متعلق التصديق عندهما هو المجموع من قبيل تعلق الكل بأجزائه وايضه ذكر النسبة السلبية والايجابية في مقابلة الوقوع واللاوقوع ليس بسديد اللهم الا ان يقال من قبيل التعدد في الاسم لا في المسمى على أنه أن كان غرضه التشيع[464]، على المح فقد عرفت اندفاعه بما ذكرناه فتأمل كي يظهر لك الحق.

قوله:(والعلم) آهـ جواب سؤال المقدر كانه قيل لا يصح تعريف العلم بهذا التعريف ولا بالتعريف السابق اعنى صفة بتجلى آهـ[465]، لان العلم على شيء من هذين التعريفين إلا لا ينقسم الى التصور والتصديق مع أنهم قاطبة جعلوه منقسما اليهما فأجاب بقوله والعلم آهـ وتقرير الجواب ظه وكذا قياس تقرير الجواب على التعريف السابق ظه بعد معرفة الجواب على هذا التعريف.

قوله:(الش بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان بعضهم اخرج ادراك الحواس وقيد التميز بكونه بين المعاني بان قال صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهو المنقول عن الشيخ الأشعري[466].

قوله: (يرد عليهم) أي علم من قيد التميز بالمعاني.

قوله:(العينية) أي الخارجية الموجودة في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لوجودها التي ليست من المعاني.

قوله: (ولا يدرك) آهـ فإدراكه ح من قبيل المعنى فلا يضرهم كونه علما.

قوله:(فالأمر في ادراكه) آهـ وذلك لأنه لا يدرك احساساً بل يدرك علما مع اذ ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة[467]، وفيه ان المدرك ح ليس الا صورة خيالية فهو ادراك معنى ومنشأ الاشكال والاشتباه ليس الا مطابقتها للأمر الخارجي المحسوس كونها وسيلة الى معرفته مع انه غير فاد ح في كونها من المعاني.

قوله: (أي لتميزها) آهـ على حذف المضاف لا لنفس التصورات التي هي عبارة على هذا التعريف عن الصفة الحقيقة الموجبة للتميز باعتبار عدم ايجابها الحكم على ما سبق فلا يرد ان التصور على هذا التعريف غير التميز بل هو الصفة الحقيقة المذكورة وعدم النقيض له لا يستلزم عدم النقيض للتميز مع ان المعتبر في كون الادراك علما عدم احتمال النقيض التميز فلا يصح البناء المذكورة وذلك لأنه على هذا التقدير يكون ما بنى عليه عدم النقيض للتميز ثم لا يذهب عليك ان الكلام مبنى على ما هو المتصور من ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء بأنفسها وانها لا تتبدل كيفا في الذهن حتى يصح تضعيف الش لعدم النقائض لتميزها الذى هو

---

462 في نسخة ب الاوائل وهي اصوب ، في نسخة أ الاوايل، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

463 في نسخة ب اولا وهي اصوب ، في نسخة أ ولا، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

464 في نسخة أ التشيع وهي اصوب ، في نسخة ب الشنيع، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

465 في نسخة أ اه وهي اصوب ، في نسخة ب لا، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

466 الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر وإليه ينسب المذهب الأشعري، وكنيته أبو الحسن ويلقب بناصر الدين، وينتهي نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله، ﷺ، أحد أعلام أهل السنة والجماعة واحد الأئمة العظماء الذين حافظو بعلمهم وسعيهم عقيدة المسلمين واضحة نقية، وتبعه جماهير العلماء على مر العصور والازمان حتى يومنا الحاضر، ولده سنة ولد حوالي سنة 270هـ وقيل 260هـ، بالبصرة. وكان أولا معتزليًّا، هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه، والقاضي أبو بكر الباقلاني ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده، وكان أبو الحسن يجلس أيام الجمع في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه الشافعي في جامع المنصور ببغداد، وتوفي قبل أو بعد سنة 330هـ، ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة، رحمه الله تعالى. ينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج3/ ص284.

467 في نسخة أ محسوسة وهي اصوب، في نسخة ب المحسوسة، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

الصورة الحاصلة في النفس بقوله على ما زعموا ولو كانت الصورة عبارة عن الشيخ المخالف لها بالماهية الذى هو كيفية جزئية في نفس جزئية لا يكون لهما نقيض اتفاقاً اذا التصورات لو كانت لها نقائض فإنما تكون النقائض لمتعلق تلك الكيفية.

قوله: (ومن ههنا) أي ومن اجل ورود هذا الايراد وعدم الاطلاع على الاصلاح بحذف المضاف.

قوله: (قيل المراد) آهـ أي المراد بالنقيض في التعريف هو نقيض الصفة الحقيقية الموجبة ومعنى التعريف صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض تلك الصفة الحقيقة وح يصح البناء المذكورا اذا المعتبر في العلم ح عدم احتمال المتعلق نقيض الصفة وقد عرفت ان التصورات على هذا التعريف عبارة عن تلك الصفة باعتبار عدم ايجابها الحكم فيظهر[468]، صحة بناء شمول التعريف للتصورات على عدم النقائض لها نفسها اذ عدم احتمال النقيض النقيض لكونه نفياً يصدق بان يكون لها نقيض ولا يحتمله اولاً يكون لها نقيض اصلا حتى يحتمله لكن يرد عليه ان تلك الصفة موجودة في الخارج حقيقة فلا تنصف بالتضاد والتناقض اصلاً فيلزم ان يكون شمول التعريف المتصديقات مبنيا على انه لا نقائض لها أيضاً مع انه ليس كذلك اتفاقا وأيضاً لا يصح تضعيف الش بقوله على ما زعموا ح وهو ظ ولعله لهذا نقله المحشي بصيغة التمريض واختار الجواب من وجه اخر قوله فيصح البناء اذ على هذا التقدير يستلزم عدم النقيض المتصور نفسه أي للصفة الحقيقية المذكورة عدم احتمال متعلق التميز النقيض التميز الذى هو المعتبر في العلم فكيف لا يصح البناء.

قوله: (مما لا ثبت له) بالفتح أي لا حجة له بل لنفيه حجة كيف ولا نقيض للتصديق أيضاً بناء على انه ايضاً صفة حقيقية ولا نقايض للصفات مع ان متعلق التميز فيه قد يحتمل النقيض التميز.

قوله: (كل متصور) الذى هو متعلق التميز.

قوله: (ان للتصور) نقيضا أي التميزة.

قوله: (فلا معنى) آهـ وذلك لان شمول التعريف للتصورات حاصل ح سواء كان لتميز التصورات نقيضا أولم يكن.

قوله: (هذا) أي عدم احتمال التصور غير صورته الحاصلة.

قوله: (في المتصور بالكنه) آهـ والمراد جعل شمول التعريف للتصورات مط اي سواء كان المتصور بها متصورا بالكنة أو بالوجه مبنيا علم ما ذكر من عدم النقايض لها ولا خفاء في ان شموله لها على هذا الوجه الاعم ليس الا مبنيا عليه.

قوله: (على بناء شئ) وهو شمول التعريف المتصورة.

قوله: (على شي)وهو عدم النقائض لها.

قوله: (في الواقع) وذلك لان المفروض هو انه لإنقاض لها في الواقع فالشمول لها في الواقع ليس الا مبنياً عليه.

قوله: (مبنى اخر) وهو ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فمتعلق تميزا التصور وهو المتصور لا يحتمل نقيضه.

قوله: (في التقدير) وانما كان هذا المبنى الاخر في التقدير لا في الواقع اذ المفروض ان ما هو في الواقع انما هو عدم النقائض لها .

قوله: (للتصور) رأى لتميز أو التصور هنا بمعنى الصورة الحاصلة وقس[469]، عليه التصورات في قوله بين التصورات قوله وفي هنا[470]، أي ومن اجل تفسيرهما بالمتنافيين لذاتهما.

قوله: (قيل نقيض) آهـ أي جعل رفع الشي نقيضه على هذا الوجه العام والمراد من هذا الكلام انحصار[471].

---

468 في نسخة ب فيظهر وهي اصوب، في نسخة أ فنظهر، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

469 في نسخة أ وقس وهي اصوب، في نسخة ب وقيس، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

470 في نسخة ب هنا وهي اصوب، في نسخة أ ههنا، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

471 في نسخة أ انحصار وهي اصوب ، في نسخة ب انحضار، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

رفع الشيء في كونه نقيضاً له لانحصار نقيض في رفع فلا ينافي كون نقيض السلب نقيضاً أيضاً لكن لا يشمله هذا الكلام والامر فيه سهل بجواز ان يقال اكتفى ببيان النقيض الذى هو الرفع على هذا الوجه الاعم لكونه كافيا فيما هو بصدده اعنى كونه متفرعا على تفسير المتناقضين بالمتنافين لذاتهما وترك بيان نقيض السلب احالة على المقايسة فلا يرد انه لا يصدق على نقيض السلب والمراد بالشي أعم من الاثبات وغيره فقوله رفعه في نفسه إشارة الى رفع غير الاثبات اشارة الى النقيض المتصور وقوله او رفعه عن شيء اشارة الى رفع [بقيد][472]، الاثبات اشارة الى النقيض للتصديق فلا يرد أن.

قوله: (سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء) يقتضى أن يكون رفع الضاحك غير شيء مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بلا هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء فما قيل هرباً عن هذين الايرادين ان حق العبارة ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك الشيء الثبات اولاً ليس بشيء اذ لا يصدق على نقيض السلب ايضه لكن لا ينافي كون نقيض ايضا نقيضا عندهم والعبارة المذكورة ايضه لم تكن منافيه له بناء على ما ذكرنا من المراد ولو قيل بشموله هذه العبارة له بناء على أن الاثبات رفع السلب فالعبارة المذكورة تشمله أيضاً بناء على هذا على ان الاثبات لازم رفع السلب لا عنه[473]، وكما ان الشيء محمول في هذه العبارة على ما هو أعم من الاثبات وغيره ودفعاً للإيراد الثاني كذلك يصح حمل الشيء في العبارة المذكورة عليه دفعا له ايضا من غير مانع في حمله عليه فيما وارتكاب خلاف الظ وافحش منه جعل الرفع في عبارة الحاشية موضوعاً ونقيض كل شيء محمولا كما قيل ايضا لأنه مع كونه اركاباً بالخلاف الظاهر لا يزيد شيئاً يعتد به كما قررت لكل ما يمكن معرفته منه.

قوله: (وأيضاً) رجوع الى وجه اخر لتضعيف قولهم.

قوله: (واجيب) وهذا الجواب مما افده قدس سره الشريف في كتبه.

قوله: (والخطاء في الحكم) آهـ يفهم منه أنه يلزم في كل تصور الحكم على المصورة بانها الصورة ما جعلت الة لملاحظة والخطاء وعدمه فيه [اي في التصميم][474]، إنما هو نظرا اليه مع ان الحكم عليها يستدعى التفات نفس اليها عند ادراك ما هي الة لملاحظة وهذا الالتفات غير لازم عند ادراك اذ لا يلزم العلم بالعلم فكيف يكون الحكم المذكور لازما وايضاً لو صح هذا يلزم استلزام التصور التصديق مط وهذ مع انه باطل في نفسه يلزمه انه تحصل للذهن[475]، عند كل تصور احكام غير متناهية ويمكن ادفع جميعها بالعناية وذلك بان يقال ان ههنا اي عند كل تصور كما بالقوة القريبة من الفعل ويحصل بالفعل عند التفات النفس والخطاء وعدمه صفة له لعل تحققه لكن يرد بعد ما لا مدفع له وهو انه كثيرا ما ترى من الموجودات صورة من علم عدمه مثلاً قد ترى من زيد صورة من علم موته وظه أنه ح لا حكم اصلا سواء التفت النفس اولا فالأصوب في وجه كون التصورات مطابقة لما في نفس الامر هو ان يقال جميع المعلومات التصورية موجودة في نفس الامر التي هي مبدء الفياض استقلالاً لأنها صارت موضوعات للقضايا الصادقة الايجابية فصورها من حيث انها من تتمة[476]، في علم غيره مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفس الامر التي هي علمه بخلاف المعلومات التصديقية من حيث انها تصديقية فان الكواذب منها الا نفس امر لها تكون مغايرة لها اعتبار حتى تكون مطابقة لها البتة فلا يتطرق اليها عدم المطابقة لما في نفس الامر ايضاً لان المبادي العالية لا تكون مما ترتسم فيه الكواذب استقلالا وان ارتسمت فيها النسبة الكاذبة المصدقة بها من احد فإنما ترتسم فيها من حيث انها مصدقة بها منه فلا يكون ما ارتسم فيها مغايرا لما ارتسم في غيرها اعتبارا أيضاً بل يكون متحدين ذاتا واعتبارا فلا مطابقة بينهما لاقتضائها تغاير الطرفين بوجه ما وبهذا التحقيق يندفع ما يمكن ان يقال ايضه ان كان المراد والمطابقة مع ما

---

472 [بقيد] اضافة من النسخة (ب)

473 في نسخة ب عنه وهي اصوب ، في نسخة أ عينه، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

474 [أي في التصميم] اضافة من النسخة (ب)

475 في نسخة ب للذهن وهي اصوب، في نسخة أ المنفس، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

476 في نسخة ب تتمة وهي اصوب، في نسخة أ تمة، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

هو ذو الصورة دافعا فكما تتحقق المطابقة مع ذي الصورة في التصور دائما كذلك تتحقق معه في التصديق دائما وان كان المراد المطابقة مع ما هو منشاء التصور فلا فرق بينهما ايضه بل يتطرق الى التصور عدم المطابقة أيضاً وذلك باختيار الشق الاول ومنع تحقق المطابقة في التصديقات الكاذبة لعدم تحقق المطابق بالفتح في نفس الامر فيها لما عرفته والمطابقة لكونها نسبة لا تتحقق بدون تحقق الطرفين كذا افاده الاستاذ والمحقق مولانا ميرزا جان[477]، في حاشية على حاشية المطالع.

قوله: (ويرد عليه) آهـ لا يذهب عليك ان هذا الايراد يرد على ما ذكرناه منه التحقيق ايضاً فان محصلة ان المراد المطابقة مع ما هو ذو الصورة واقعا لا مع ما هو منشا التصور مع انه انما يصح على تقديره ان لا يكون فرق بين العلم بالشيء من وجه وبين العلم بوجهه بل يكون المعلوم اولا الوجه في الصورتين ويكون الشى معلوما تبعاً في الصورة الاولى كما اختاره المحقق الدواني بخلاف ما اذا كان بينهما فرق ويكون المعلوم اولا واصالة في الصورة الاولى الشي ويكون الوجه الة لملاحظة فقط وفي الثانية الوجه نفسه فلا يصح فانه المتصور والمعلوم على هذا يكون المنشاء فالمطابقة وعدمها انما تعتبر معه فتدبر.

قوله: (والصورة الذهنية الة لملاحظة) مع انها غير مطابقة له على هذا الغرض.

قوله: (فتدبر فانه دقيق) يمكن أن يكون اشارة الى ما ذكرناه لك وان يكون اشارة [الى][478]، ان [المطابقة][479]، المختار عند المحققين هو عدم الفرق بين العلم بوجه الشى وبين العلم به من ذلك الوجه لكنه لا يفييده قدس سره اذا المختار عنده هو الفرق بينهما.

5أسباب العلم:

قوله: (أي ذاته كاف) آهـ فسربه دفعا لما يتوهم من المنافرة بين قول الش فانه لذات وقوله لا بسبب من الاسباب فانه يفهم من الاول كون الذات سببا ومن الثاني انه لا سبب اصلا محصلة انه المراد كفاية الذات لكونه سببا حقيقة واللام انما هي داخلة على ما هو كاف في الشى فلا ينافى نفى السبب لعلمه مطلقا ويمكن ان يقال المراد كفاية الذات فيه منه قبيل كفاية العلة التامة في معلولها والمنافرة[480]، مندفعة بجعل المراد من الاسباب [الاسباب][481]، المغايرة للذات وهذا هو الحق على قاعدة المتكلمين من زيادة الصفات اذ لا شبة في تحقق السببية حقيقة بين ذاته سبحانه وتعالى وصفاته الذاتية الحقيقية وتعلقاتها.

قوله: (وتعلقه) احتاج اليه لأن اسباب العلم في الخلق ليست اسبابا لحصول علمه له بناء على كون العلم صفة حقيقية ذات اضافة بل انما هي اسباب لتعلقه بالمعلومات فيه أيضاً.

قوله: (فيه اشارة) آهـ منشاء الاشارة الاقتصار على.

قوله (يتلاقيان) وعدم التعرض بقولهم ثم يتقاطعان على هيئة الصليب مع ان عادة من يقول بالتقاطع جرت بعد ذكره بعد ذكر الالتقاء.

قوله: (فكيف تدرك بالحس) اذ النسب غير الموجودة في الخارج عند المحققين والمعدوم لا يصح احساسه اما[482]، فلا يرد ان كون الشى من [المبصرات][483]، الاعراض النسبية لا ينافى كونه من المبصرات وذلك ان كون الشى من النسب انما لا ينافي كونه مبصرا لو كانت النسب موجودة في الخارج على ما ذهب إليه البعض.

---

477 سبق ترجمته

478 [الى] اضافة من النسخة (ب)

479 [المطابقة] اضافة من النسخة (ب)

480 في نسخة أ والمنافرة وهي اصوب، في نسخة ب والمتأخرة المنافات، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

481 [الاسباب] اضافة من النسخة (ب)

482 [اما] اضافة من النسخة (ب)

483 [المبصرات] اضافة من النسخة (ب)

قوله: (لانا بقول الحركة) آهـ ان بمعنى التوسط إلا فالحركات بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامتداد الموهوم من مبدأ المسافة الى منتهاها المرتسمة من نسبته المتحرك الى حدودا المسافة قربا وبعدا غير موجودة في الخارج اتفاقا ثم لا يذهب عليك ان كونها موجودة في الخارج مصحح لكونها محسوسة لا موجب له فلا يتم بهذا الجواب عند الش الحركات مما يدرك بالبصر اللهم الا ان يكون المراد عدها مما يمكن ان يدرك به مما يكون مدركا به بالفعل لكنه ح لا تكون وجه الاقتصار على ما ذكره بل كل موجود يمكن ادراكه بالبصر.

قوله: (اشارة) آهـ المعنى المستفاد من التقديم وأن كان أنه يدرك ما وضع كل حاشية له بها لا بغيرها لكن لما كان بين ما ذكره الش وهذا المعنى المستفاد من التقديم تلازما جعل ذكره من الشى اشارة الى ان التقديم للاختصاص.

قوله: (أي مركب تام) انشائياً كان أو اجبارياً.

قوله: (وهو الاوفق)[للمعنى][484]، فان المخبر عنه بالفتح عند تفصيل الحكم انما هو النسبة بانها مطابقة لما في نفس الامر أولا.

قوله: (عن الاثبات والنفي) أن كان المراد بالنسبة النسبية الحكمية التقييدية فالمراد بالإثبات والنفي الثبوت والانتفاء أي الوقوع واللاوقوع او النسبة الخبرية فالمراد بهما الايقاع والانتزاع فتأمل.

قوله: (**فيه اشارة الى)** آهـ حيث نفي تصور تواطئهم على الكذب لا تصور كذبهم.

قوله: (وقوع العلم) أي بمضمونه.

قوله: (العلم مستفاد) آهـ الاولى في تقرير السؤال ان يقال [وقوع][485]، العلم بمضمونه من غير شبهة يتوقف على اثبات كونه متواترا فلو اثبت كونه متواترا به ايضه يلزم الدور.

قوله: (واجيب بان) آهـ الاوضح في الجواب بانه يقال كونه متواتر في الواقع سبب لوقوع علمنا بمضمونه من غير شبهة وعلمنا بانه وقع علمنا بمضمونه كذلك سبب لعلمنا بانه متواتر فلا دور هذا هو المراد.

قوله: (عدم الدلالة) آهـ اي عدم دلالة العام على الخاص عند مالم يعلم انتفاء سائر العلل وهنا انتهائها معلوم لان العلم بوجود مكة شرفها الله تعال لا يحتمل العلل غير التواتر لمن لم يرها ولا يذهب عليك انه على هذا لا يكون مصداقة وقوع العلم من غير شهبة فقط بل هو مع التفطن لانتفاء سائر العلل ايضا ولعله لهذا امر بالتأمل.

قوله: (فتوهم منه) أي من كلام التلويح لأنه جعل الخبر في كلامه بمعنى الاخبار والاضافة الى الفاعل كما هو الظه فيقتضى ان المخبر بالكسر تقتل عيسى هو اليهود فجعل الخبر في هذا الشرع بمعنى الاخبار ايضه واضافته الى النصارى اضافة الى المفعول لانهم لم يكونوا مخبرين بقتله بل اخبرهم اليهود به بناء على ما توهم من كلام التلويح.

قوله: الى تمحل تقدير اي التقدير الخبر.

قوله: ([في قوله][486]، واليهود) أي خبر اليهود لئلا يكون اليهود هو معطوفاً على النصارى فيقيد الكلام كونه مفعولاً للخبر بمعنى الاخبار مع انه ليس كذلك لان اليهود كانوا مخبرين بتأييد دين موسى.

قوله: (ولكن) آهـ دفع للتوهم محصلة تسليم أن الخبر بمعنى الاخبار ومنع اقتضاء كلام التلويح ان تكون الاضافة في هذا الشرح الى النصارى اضافة الى المفعول انما يكون كذلك لو لم يكن من النصارى من يكون مخبرا بقتله ومعتقدا له كاليهود مع ان بعضهم اخبر يه واعتقده مثلهم فيجوز أن يكون ما في التلويح بيان لبعض المخبرين وهم اليهود وما في هذا الشرح بيانا للبعض الاخر وهم بعض النصارى.

قوله: (وبالجملة) آهـ ليس فذلكة [خلافته][487]، واجمالاً بعد التفصيل لما قبله حتى يقال انه لا يصلح لذلك بل رجوع عن منع التواتر الى الدليل على عدمه فتأمل.

---

484 [للمعنى] اضافة من النسخة (ب)
485 [وقوع]اضافة من النسخة (ب)
486 [في قوله] اضافة من النسخة (ب)
487 [خلافته]اضافة من النسخة (ب)

قوله: (ويؤيده) أي وجه التأييد ان العطف يدل على التغاير ولا قائل[488]، بالمباينة ولو كان الرسول اعم لا تكون لذكر النبي فائدة لأن نفى العام يستلزم نفى الخاص فتعين العكس وانما لم يكن معينا وموجباً لجواز أن يكون تنبيها على اطلاق الاسمين فافهم.

قوله: (وقد دل الحديث) آهـ يمكن ان يكون اشارة الى وجه كون الآية مؤيدة اذ الحديث يكون مفسر للآية والقول بكونها مؤيدة مع هذا الحديث انما هو لكونه خبر الاحاد ويمكن ان يكون اشارة الى دليل اخر على حدة على ان النبي اعم ولم يجعله مؤيداً أيضاً لأنه انما يكون دليلاً على تقدير صحته وح يكون موجبا لعموم النبي.

قوله: (فاشترط) تفصيل لكون الرسول اخص.

قوله: (اللهم الا ان) آهـ يرد عليه انه على هذا الجواب يلزم انه يكون بعض ممن اتفق على كونه نبيا فقط كيوشع رسولا[489]، لكون الكتاب وهو التورية[491490]، معه ولعله لهذا اشارة الى ضعفه بقوله اللهم.

قوله: (وتخصيص) آهـ جواب لدخل مقدر كانه قيل لو كان تكرر النزول لما كان لتخصيص بعض الرسل ببعض الصحف وجه فأجاب بقوله وتخصيص آهـ وتقرير الجواب ظه.

قوله: (واشترط بعضهم الشرع الجديد) سواء كان في كتاب او يأتيه به جبرائيل من غير كتاب وبعضهم اشترط فيه المفهوم المردد بين الكتاب والشرع الجديد اي ما قاله كتاب أو شرع جديد فيرد عليه داود عليه السلام ويحتاج في دفعه إلى أنه يخص الكتاب بما فيه شرع وحكم وكتاب داود كان مجرداً موعظة ولا يرد على هذا ولكنه يرد على الاشتراط السابق ويحتاج لدفعه التخصيص المذكور.

قوله: (ورده) آهـ أي هذا الرد مدفوع بجواز أن يكون اطلاق الرسول على اسمعيل عليه السلام بالمعنى اللغوي.

قوله: (الاستاذ) وهو خضر بيك الحلبي[492]، .

قوله: (اختار) آهـ حيث عرفه بما هو تعريف النبي ايضه في مقام شرح كلام المص اشاره الى معناه الاخص بقوله وقد يشترط آهـ.

قوله: (لنحصر)[493]، آهـ والا فخبر النبي الذى لم يكن رسولا يكون قسماً ونوعا اخر من.

(الخبر الصادق قوله: في نوعيه) يعنى الخبر المتواتر وخبر الرسول.

---

488 في نسخة ب ولا قائل وهي اصوب، في نسخة والا قائل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

489 فهو يوشع بن نون بن أفراهيم بن يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم الخليل، وأهل الكتاب يقولون أن يوشع هو ابن عم النبي هود. وقد ذُكِر الله تعالى في القرآن غير مصرح باسمه في قصة الخضر كما تقدم من قوله { وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ } [الكَهْفِ: 60]. قوله { فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ} [الكَهْفِ : 62] وقدمنا ما ثبت في الصحيح من رواية أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي ﷺ (من أنه يوشع بن نون) وهو متفق على نبوته عند اهل الكتاب فإن طائفة منهم وهم السامرة لا يقرون بنبوة أحد بعد موسى إلا يوشع بن نون لأنه مصرح به في التوراة ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم من ربهم فعليهم لعائن الله المتتابعة إلى يوم القيامة. ينظر: الدمشقي، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصدوي (701هـ - 774هـ) زكار، راجع نصه وضبطه وقدم له: سهيل زكار، **البداية والنهاية**، دار صادر بيروت، الطبعة الاولى: 2005م. ج/1 ص 267.

490 في نسخة ب التورية وهي اصوب ، في نسخة التوراية والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

491 التورية: هي أن يريد المتكلم بكلامه خلاف ظاهره، مثل أن يقول في الحرب: مات إمامكم، وهو ينوي به أحدًا من المتقدمين. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، (المتوفى: ٨١٦هـ)، **التعريفات**، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ ـــ١٩٨٣م، ص 71.

492 خَضِر بَك: خضر بن جلال الدين بن أحمد، المولى الرومي الحنفي، أول من ولي قضاء القسطنطينية بعد فتحها، ولد(810هـ ــ 1407) ونشأ في بلدة سيوري حصار وعلت شهرته فاستدعاه السلطان محمد الفاتح ابن مراد الى بروسه، وأعطاه مدرسة جده فيها، ولما دخل القسطنطينية ولاه قضاءها، وكان غزير الاطلاع على آداب العربية والتركية والفارسية، ونظم شعرا باللغات الثلاث، ومن شعره العربيّ جواهر العقائد وهي قصيدة نونية في التوحيد أرسلها الى السلطان الفاتح مع بيتين ثانيهما: ألا يا أيها السلطان نظمي، عجالة ليلة أو ليلتين، فسميت عجالة ليلتين، وصنف كتبا، منها حواش على حاشية الكشاف لسعد التفتازاني، و أرجوزة في العروض، توفي:(863هـ - 1459م). وينظر الهندي، خضر بن جلال الدين في علم الكلام، دراسة وتحقيق: عبد النصير ناتور أحمد المليباري، **شرح العلامة الخيالي على النونية**، ص 38-40. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج2/ ص 306

493 في نسخة أ لنحصر وهي اصوب، في نسخة ب لينحصروا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قوله: (ويعتبر الحصر) آهـ فان الخبر الصادق لهذه الامة منحر في منحصر في[494]، الخبر المتواتر وخبر الرسول بالمعنى الاخص فان نبينا عليه السلام رسول بهذا المعنى لكن فيه ان خبر النبي الذى لم يكن رسولاً خبر صادق بالنسبة الى هذه الامة أيضاً فتأمل.

قوله: (الش رحمه الله من خارق العادة[495]، المشهورة في التعريف فعل خارق للعادة او ما ينوب منابه من ترك قصد به آهـ فان تعجزه الخلق كما يكون بإصدار فعل على يد مدعى النبوة كذلك يكون بعدم خلق الاقتدار في من يعارضه على مثل فعله كان يقال مدعى النبوة معجز في ان اضع يدى على راسي وانت لا تقدر عليه فلا يخلق فيه سبحانه وتعالى الاقتدار عليه فاختصرها الشارح بوضع الامر الشامل للفعل والترك.

قوله: (الش رحمه الله قصد به) آهـ المراد بالقصد الارادة لأن المريد هو الله تعالى اما لأنه لا فاعل غيره كما هو مذهب اهل السنة والجماعة واما لأن خصوص المعجزة فعله سبحانه وتعال كما هو مذهب المعتزلة بحيث يلزم أن لا يكون للمبني فيه كسب أيضاً حتى يدل على صدقه فان دلالته انما هي لمخالفته سبحانه وتعال عادته بطلب مدعى النبوة كما ان من يدعى وكالة السلطان في شيء فطلب من فعل ما يخالف عادته تصديقا له في دعواه فاذا خالف عادته حين طلبه منه دل ذلك على صدقه في دعواه وعلمنا انه صادق فيه من غير شبهة ولو كان المخالف المذكور فعلا لمدعى الوكالة بل يكون مكسوباً له ايضاً لم يكن دالا عليه وما يقوم مقام الارادة وهو عدم ارادة الفعل اذا كانت المعجزة تركا بناء على ان الارادة لا تتعلق بالترك فقول المحشي قول احمد أو ما يقوم مقامه عطف على ارادة الفاعل في كلامه والمراد بالقائم[496]، مقامها ما ذكرناه وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تعالى وما يقوم مقامها تأمل والايراد انه ان كان المراد بالأمر الخارق اظهار الصدق كان فعله معلله بالغرض اذ المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته عليه فالقصد هنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا من قبيل قصد الفائدة والفرض بالشيء لكن الملائم[497]، ح أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لأنه المق بالدال بالمعنى المذكور هو ما اريد اظهاره لا الاظهار نفسه لكنه ادرج الاظهار تنبيها على ان القصد الى الصدق اي جعله مدلول للدال قصد اظهار لا قصد تحصيل فانه حاصل في نفس الامر من غير معجزة والمعجزة مظهرة له عندنا ومثبتة اياه لدينا.

قوله: (واجيب) آهـ ومحصلة ان القاصد والمريد هو الله تعالى وهو سبحانه وتعالى لا يريد تصديق الكاذب اي لا يخلق الخارق على يد الكاذب بحكم القدرة فما يتوهم من صنيع بعض المحشين من ان كون المريد سبحانه وتعالى رافع اخر لسحر المتنبي غير هذا الجواب ليس بشي لكن لا يذهب عليك ان هذا الجواب وان كان رافعا للانتقاض عن التعريف اذ لا نقص بالفرضيات[498]، لكن لا يدفع التباس السحر بالمعجزة اذ عدم خلق الخارق على يد الكاذب مما ليس للعقل فيه استقلال فيحتاج في الحكم به الى الشرع ولا يثبت ما لم يتميز السحر عن المعجزة فكيف يصلح هذا مميزا بينهما ولهذا ظهر ان ما قيل من ان عدم التفاق القوم الى ما سيذكره من الجواب الذى زعمه حقا ليس لعدم اطلاعهم عليه بل لأنه ليس دافعا للالتباس وهذا دافع له توهم.

قوله: (وأيضاً) آهـ فيه انه وان كان اظهار الشى فرع وجوده لكن في كون قصد اظهاره فرعا له أيضاً تأمل وايضه لا يدفع هذا التباس السحر بالمعجزة اذ حين دعوى [السحر][499]، الساحر النبوة انما يعلم عدم وجود صدقه لو علم ان ما صدر عن يده ليس بمعجزة فكيف يعلم عدم كونه معجزة بعدم وجود صدقه واقعاً.

قوله: (والحق) [آهـ][500]، نعم الوجه الدافع للالتباس أيضاً أي كما انه يدافع انتقاض التعريف قطعا ان اطلع

---

494 في نسخة ب منحصر في وهي اصوب، في نسخة أ منحر في والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

495 في نسخة أ العادة وهي اصوب، في نسخة ب العبارة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

496 في نسخة ب بالقائم وهي اصوب ، في نسخة أ بالقايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

497 في نسخة ب الملائم وهي اصوب ، في نسخة أ الملايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

498 في نسخة أ بالفرضيات وهي اصوب ، في نسخة ب بالعرضيات والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

499 [السحر]اضافة من النسخة (ب)

500 [اه] ضافة من النسخة (ب) يقصد به الى اخره

على مباشرة الاسباب والا فالدافع له الارهاصات الصادقة[501]، له قبل دعوى النبوة والاطلاع على حالهما من انغماس الساحر في اللذات والشهوات وعدم انغماس النبي الصادق فيهما وانما عنونه بالحق لان في الجوابين الاولين تسليما لكون السحر من الخوارق وليس كذلك ويمكن ان يكون ايضه لزعمه ان هذا دفع للالتباس مطلقا ايضه اي كالانتقاض بخلاف الاولين.

قوله: (والإرهاصات) وهى الامور الخارقة للعادة الصادرة للبنى قبل دعوى النبوة يسمى ارهاصا لتأسيسه النبوة من ارهصت البناء أي أسسته.

قوله: (الش رحمه الله يمكن التوصل) إنما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم التوصل به بالفعل بل يكفى في كونه دليلاً امكان التوصل به.

قوله: (ان الدليل) اي ذاته من حيث هو فلا يرد انه بعد حصول النظر الصحيح يحصل ضرورة[502]، التوصل فكيف يكون التوصل به ممكنا.

قوله: (أي لا ضرورة في عدم التوصل) سواء كان التوصل عن ضروريا أولا لكن لا يذهب عليك ان الدليل على هذا التعريف اما مفرد واما شامل له وللمركب بدون الهيئة أي بدون اعتبار الهيئة معه ولا خفاء في أن كلامهما مما ليس التوصل به ضروريا[503]، فلا فائدة في هذا التعميم اذ صدق ليس الا في ضمن ما لم يكن التوصل به ضرورياً أيضاً أي كعدم التوصل به فالإمكان العام هنا ليس الا ما هو صادق في ضمن الامكان الخاص ولعله لهذا اختار كون المراد بالإمكان هنا الامكان الخاص وذكر احتمال ان يكون المراد به الامكان العام بقوله ولك ان تأخذه آهـ.

قوله: (يعم) آهـ أي تقرر أن هذا التعريف يمكن ان يكون تعريفا للمعقول ويمكن أن يجعل تعريفا للملفوظ مع أن اخذ الاستلزام ينافى امكان جعله للملفوظ لان الالفاظ الدليل لا تستلزم المدلول وليس المراد ان هذا التعريف لهما معا فان المراد بالقول أن كان القول المعقول فلا يكون تعريفا للملفوظ أو الملفوظ فلا يكون تعريفا للمعقول ولا يصح ان يراد به القولان عند المحققين بدون عموم المجاز ولا يصح وقوعه في التعاريف بدون قرينته ولا قرينته هنا لجواز ان يكون المراد به احدهما ويكون تعريف الاخر متروكا على المقايسة على انه لم يقل به احد في هذا التعريف.

قوله: (قلت) آهـ محصلة منع كونه الاستلزام منافيا لإمكان جعله تعريفا للملفوظ.

قوله: (يكون المقدمات) أي بدون اعتبار الترتيب والهيئة معها اذا النظر واقع في نفسها ولا نظير فيها مع الترتيب والهيئة.

قوله: (خلاف الظه) اذ الظه ان النظر في الشيء أعم من النظر في احواله وفى نفسه.

قوله: (فانهم يقسمون) آهـ علة لكونه خلاف الاصطلاح فقط اي لكون ما صنعه الش من الانحصار في المفرد وحمله على ان المراد النظر في احواله فقط خلاف واصطلاحهم.

قوله: (بقرينة ان التعريف) آهـ لا يصح جعل المعرف بالفتح قرينة على تخصيص التعريف والا لم يرد الاعتراض بالمانعية فالصواب ان يدعى اشهرية استعماله في التصديق عند من عرف الدليل بهذا التعريف فيجعلها قرينة.

قوله:(والملزوم) أي الذى لا يلزم تصديقه تصديق الشيء اخر كالقضية الاصلية بالنظر إلى عكسها ولذا اخرجها ببيان المراد من لزوم شيء اخر.

قوله: (فتخرج القضية الواحدة) هذا صحيح في القضية الاصلية مع عكسها لكن لأخفا في انا اذ راينا انساناً يقاوم الاسد قلنا نحكم بمقاومته له اولاً ثم نحكم بشجاعته فتصديقينا بشجاعته ناش من تصديقنا بمقاومته له

---

501 في نسخة ب الصادقة وهي اصوب ، في نسخة الصادرة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

502 في نسخة أ ضرورة وهي اصوب . وفي نسخة ب صورة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

503 في نسخة ب ضروريا وهي اصوب . وفي نسخة أ ضروياً والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

وامثال هذا كثير فشيملها التعريف ظاهراً مع ان كلا منها قضية واحدة مستلزمه لقضية اخرى فالذي يخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى مطه انما هو اعتبار قيد النظر على ما سيجيئ.

قوله:(لكن يرد عليه) أي جمعاً ولا يذهب عليك ان هذا الايراد انما هو على تقدير القول بان ارتدادها الى الشكل الاول وكذا بيان نتائجها بسائر الطرق لإنتاجها وان اصل انتاجها لا يكون بدون ذلك واما اذا قيل ان تلك الطرق والارتداد ليس الا لإظهار انتاجها على ما هو الحق وانما مستلزمه لنتائجها في نفسها[504]، فلا ورد لهذا بعد تعميم اللزوم في التعريف من البين وغيره.

قوله: (تحدس منها النتيجة) أي تحصل منها النتيجة حدسا اي بدون الحركة الثانية من تلك المقدمات الى هو نتيجتها اذ المعتبر في الحدس ليس الا انتفاء هذه الحركة واما الحركة الاول التي هي من المطلوب مشعورا به بوجه ما الى المبادي فقد تنتفى هي ايضا وقد لا تنتفي.

قوله: (بالاستلزام) أي في العريف الثاني وقوله واللزوم أي في التعريف الثالث.

قوله: (ما يكون) آهـ لزوم النتيجة من تلك المقدمات وكذا استلزمها لها ليس بطريق النظر للزوم الحركتين في طريقه بل لكون النظر عبارة عنها على ما ذهب اليه البعض وقد عرفت انتفاء الحركة الثانية في لزوم النتيجة لتلك المقدمات واستلزمها لها.

قوله: (بقرينة ان التعريف) آهـ لإخفاء في خفاء كون المعرف بالفتح قرينة على تخصيص التعريف ولهذا اشار الى ضعف هذا الجواب بقوله اللهم.

قوله:(لكن) آهـ على ما يشير اليه استعمال الش لفظ الاوفق فهذا من المحشى حقيقة توجيه له وانما كان اوفق بالثاني لان الدليل على الثاني نفسه مما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر بل العلم به مقيدا بالحال من احواله الملايمة لذلك الشي الاخر والعلم به لذلك سواء كانت تلك الحال غير الترتيب والهيئة الواقفة في المقدمات ان كان مفرد او كانت ترتيبها وهيئتها ان يشتمل[505]، المقدمات بدون الترتيب ايضاً.

قوله: (ولا يذهب عليك) آهـ تشنع على اخذ الش الدليل بالمعنى الاول مفرداً فقط.

قوله:(للمقدمات) بالترتيب وبدونه بخلاف الاول فانه ان عم فإنما يعم المقدمات بدون الترتيب الهيئة فما اورده من الايراد من عدم موافقة العام للخاص في باب التعريفات ان ورد على ما اخذه الش فيرد وعلى تقدير تعميم الاول أيضاً لان هذا لشموله المقدمات مع الترتيب والهيئة ايضاً بخلاف الاول فان عمومه لا يتجاوز المقدمات بدون الترتيب كما عرفت اعم من الاول على تقدير تعميم أيضاً فما سيجيئ من قوله والصواب تعميم الاول تفريقا[506]، على ما ذكره ليس بصواب وايضاً يرد مثل هذا على كونه اوفق بالثاني لأن الثاني انما يشمل المقدمات المترتبة أي ما خوذة مع الترتيب والهيئة وهذا شامل للمفرد وللمقدمات بدون الترتيب ايضاً فهذا اعم منه اللهم الا ان يقال تخصيص هذا التعريف بما يلزم من العلم بذاته ونفسه من غير اعتبار حال زائدة[507]، على ذاته العلم بشيء اخر حتى لا يشمل غير المقدمات مأخوذة مع الترتيب الهيئة ايضاً كما ان الثاني لا يشمل غيرها ليس خروجاً عن عن مذاق الكلام بل حمل له على ما هو المتبادر منه لأنه الفرد الكامل للزوم شي من شي بخلاف حمله على ما يخص به المفرد او يشمله والمقدمات بدون الترتيب أيضاً حتى يساوى التعريف الاول فانه خروج عن مذاق الكلام لأنه حمل له على خلاف ما هو المتبادر منه كما لا يخفى ولعله لهذا اورد هذا الايراد على موافقته للأول فقط واشار الى ما ذكرناه من الفرق اشارة خفيته بقوله وتخصيصه مثل الاول آهـ.

قوله: (لا يوافق الخاص) آهـ أي لا يساويه والمعتبر في باب التعريفات هو المساوات عند المتأخرين.

قوله: (وتخصيصه) آهـ أي حتى يساويه فيوافقه.

---

504 في نسخة أ نفسها وهي اصوب، في نسخة ب انفسنا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

505 في نسخة ب يشتمل وهي اصوب ، في نسخة أ شمل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

506 في نسخة ب تفريقا وهي اصوب ، في نسخة أ تفريعا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

507 في نسخة ب زائدة وهي اصوب ، في نسخة أ زايدة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (يريد) آهـ يعنى فايدة ذكر تصديقا هنا مع أنه معلوم في السابق هو التنبيه على ان المعجزة كما تدل على صدق الرسول في دعوى الرسالة كذلك تدل على انه قصد بها التصديق اي نسبته التصديق الى النبي واظهار صدقه على روس الأشهاد والحاصل ان ما يدل على صدقه في دعوى النبوة وما يدل على انه قصد به تصديقه واظهار صدقه واحد وهذا صحيح عند من يقول بعدم الخارق على يد الكاذب في دعوى النبوة واما عند غيره فلا يعلم ان القصد به اظهار الصدق الرسول وتصديقه الا بالقرائن ولا يعلم كون القصد به هذا من نفس الامر الخارق فعل هذا المراد بالصدق صدقه في دعوى وبالتصديق نسبة الصدق اليه واظهاره يدل على هذه الارادة جعل تصديقا معمولا له لأظهره الله تعالى فان جعل الشى مفعولا له الفعل يدل على كونه مقصودا به والمراد بالصدق صدقه فيما اتى به من الاحكام والمعنى من الامر الخارق للعادة هو الدال على صدقه فيما اتى به من الاحكام وايضه هو الذى قصد به التصديق اي قصد به اظهار صدقه في دعوى النبوة يرشد الى هذه الارادة ذكر تصديقا مع عدم الحاجة اليه بين الشرط الذى هو اظهار المعجزة على يده وبين الجزاء اعنى كونه صادقا فيما اتى به من الاحكام والغرض منه ح دفع حمل المعجزة هنا على المعنى اللغوي اعنى الامر الخارق مط سواء قصد به تصديق مدعى النبوة اولى على هذا يمكن ان يكون الامر الخارق هو الذى يعلم منه انه قصد به اظهر صدقه في دعوى النبوة ايضه ويمكن ان يجعل هذا العلم مستفادا من سائر القرائن الخارجية هذا.

قوله: (لبطل دلالة المعجزة) وذلك لأن المعجزة تدل عقلاً على صدقه في دعوى الرسالة التي محصلها تبليغ الاحكام فتدل عقلا على صدقه في [دعوى][508]، بعضها فتدل على صدقه في جميعها ايضه 55 عقلا والا يلزم الترجيح بل مرجح وليست دلالتها على صدقه في جميع ما اتى به من الاحكام عادية فقط بناء على ان عدم صدور المعجزة عن يد الكاذب عادى على ما توهم أنه ان سلم فإنما يدل على ان تميز المعجزة عن غيرها عادى ولا يدل على انه بعد ما علم أن الظ معجزة تكون دلالتها على صدقه فيما اتى به أو عادية ايضاً والكلام انما هو في الثاني وايضه يمكن أن يقال دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به اه ثابتة لأنها تدل على صدقه في دعوى الرسالة وقد عرفت أن محصلها تبليغ الاحكام وقد ثبتت عصمة الرسول بالأدلة[509]، فلا يكون كاذبا فالعصمة من لوازمه فلولم تكن العصمة بان جاز كذبه بطلت دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة اذ لا وجود للملزوم مع انتفاء اللازم لكن يأبى[510]، هذا التوجيه قوله هذا في الامور التبليغية آهـ والمراد بهذه الأمور ما يبلغه الرسول الى الخلق من الله تعالى من الاحكام والمواعظ.

قوله: (تصور المخبر) أي بالرسالة.

قوله: **(على الاستدلال)** وهو المستفاد من المعجزة المعجزة [511]،

قوله: (فيتوقف خبره) أي العلم بمضمون خبره.

قوله: (لان تصور) آهـ هذا بيان لغلط السؤال ولم يتعرض لغلط الجواب اذ غلط السؤال يستلزمه اذ بعد كونه غلطا لا يستحق الجواب مع ان الجواب يشعر باستحقاقه له مع ان الجواب بتسليم ان تصور المخبر بالرسالة يجعل العلم بمضمونه بديهيا بالذات لكن توقفه على الاستدلال وكونه استدلالياً انما هو بالواسطة فبعد ما بين غلط السؤال بان تصور المخبر آهـ بين منه غلط الجواب أيضاً.

قوله: (نعم) آهـ يفهم منه ان تصور المخبر بالرسالة انما لم يجعل صدق الخبر بديهيا بالذات وبلا واسطة لجواز ان لا يكون ذلك الخبر مما يبلغه الى الخلق من الله تعالى مع ان هذا انما يصح ان لوجان كذبه في غير الامور التبليغية مع انه قد سبق انه لا يجوز كذبه في غيرها ايضه للأدلة القاطعة على عصمة عن الذنوب الا ان يقال يحتاج صدق ما ليس مما يبلغه بان لا يكون مشتملا على حكم أو موعظة الى ادلة العصمة فيحتاج بعد تصور المخبر بالرسالة الى دليل غير دليل الرسالة للعلم القطعي بمضمونه بخلاف وتصوره بعنوان ما يبلغه

508[دعوى] اضافة من النسخة (أ)

509 في نسخة ب بالأدلة وهي اصوب، في نسخة أ بالدلالة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

510 [يأبى] غير موجودة في نسخة (ب)

511 [المعجزة] غير موجودة في نسخة (ب)

الرسول فانه لا يحتاج صدق الى غيره ما هو دليل الرسالة فان الدال على صدق المبلغات بالفتح ليس الا الدال على الرسالة على ما سبق ولعله الى هذا اشار اخر بالأمر بالتأمل.

قوله: (يعم الثبات) اذ عدم احتمال النقيض يشمل عدم احتماله حالا فقط وعدم احتماله مالاً فقط وعدم احتماله حالاً ومالاً والثاني هو الثبات فان قلت ذكر الخاص بعد العام انما بلغوا لو لم تكن في ذكره فائدة مع ان ذكره هنا يجوز ان يكون لتعيين[512]، العام فيما يكون صادقا في ضمن عدم احتمال حالا وما لا فان الثبات وان كان عبارة عن عدم الاحتمال مالا لكنه يستلزم عدم الاحتمال حالاً ايضاً قلت الكلام على ما يشعر به كلام الش وهو مشعر بان ذكر الثبات انما هو لعدم الارادة من التيقن اليقين[513]، ما يشمل الثبات والا لما كان لتفسيره اليقين ببعض معناه لا بتمامه وجه فانه لو فسر بتمامه وجعل ذكر الثبات لدفع توهم حمل احتمال النقيض المأخوذ في تمام معناه على بعض ما يشمله وهو عم احتمال النقيض حالا فقط لم يكن ذكره لغوا ايضه ولو جعل 56 العموم في كلام المحشى من عموم الكل لا الجزء به[514]، لم يرد ما ذكرناه من السؤال لا يحتاج الى الجواب لكنه انما هو عند ملاحظة المعنى الاصح لليقين مع ان الظ انه لم يلاحظ هنا فتأمل.

قوله: (وفيه ما فيه) اذ لا قرينة على التخصيص واما توجيه النظر بانه لا معنى لعدم احتمال النقيض في نفس الامر اذا المراد بعدم احتمال النقيض هنا عدم تجوز العقل اياه لا ما يعم عدم امكانه الذاتي ليس شيئ فان عدم احتمال النقيض في التعريف العلم وان كان كذلك لكن عدم احتمال المأخوذ في اليقين ليس الا ما يعم الإمكان الذاتي واقعا لوجوب المطابقة فيه لنفس الامر فتأمل واما توجيه الكلام بان ما في لفظ الثبات ما في لفظ اليقين المفسر بعدم احتمال النقيض من عموم معناه لان ما في الثبات من عدم احتمال النقيض يعم ما في الحال والمال أيضاً فليس بشيء اذ الظ ان كلام المحشى اشارة الى اعتراض على سابقه مع انه لا يستغنى باللاحق عن السابق فافهم.

قوله: (فالأولى) آهـ وفيه انه اريد بالجزم المطابق ما يعم ما هو في الحال [وفي المال فيرد انه يلغو ذكر الثبات ايضه وان اريد به ما هو في الحاصل][515]، فقط فيرد عليه ما اورده وبقوله وفيه ما فيه اللهم الا ان يدعى شهرة الجزم المطابق فيما هو في الحال بخلاف عدم احتمال النقيض.

قوله: (لا يخفى) آهـ يعنى انه يفهم من تعريف الش كونه علماً بمعنى آهـ أي علماً يقينياً ان مق المص من قوله والعلم الثابت به آهـ هو بيان أن العلم الثابت به علم يقيني مع انه ح يكون هذا القول من المص مستدركاً اذ قوله يوجب العلم الاستدلالي يكون مغنيا عنه اذ العلم عندهم هو اليقيني وايضاً لا وجه لتخصيص العلم الثابت به بهذا ح اذ سائر النظريات ايضه كذلك اي علم أيضاً هي العلم الثابت آهـ اي علم يقيني.

قوله: (والاقرب) أي في توجيه كلام المص لئلا يلزم الاستدراك ويكون للتخصيص بالذكر وجه ثم لا يخفى انه يفهم من كلامه ان لما ذكره الش قرب أيضاً مع ان سياق كلامه ينفيه اللهم الا ان يقال يمكن ان يكون مراد الش هذا بالعناية بان يقال مراده انه علم بالاعتقاد آهـ وله قرب من الضروريات في القوة وكمال الثبات وأيضاً يفهم منه هذا اقرب في توجيه كلامه لكنه لم يبلغ الى ما هو الحق الصواب في توجهه مع انه ليس له وجه اخر فيما زعمه اللهم الا ان يقال الاقرب ههنا بمعنى الا صوب.

قوله:(مراد المص بيان قربه) آهـ وبالجملة كلام المص محمول على المسامحة بحذف المضاف في قوة اليقين والثبات.

قوله: (الى ما يقال) آهـ ولا ينافيه ما اشتهر من ان الدلالة النقلية ظنية لأنه انما هو عند عدم اليقين بثبوتها من الصادق وبما اريد بها اذ دلالة الالفاظ على معاينها ظنية وهذا انما هو على تقدير حصول اليقينين أي اليقين بثبوتها منه وبما اريد بها فلا منافات لكن فيه بعد ان العلم الموجب بالفتح لتلك الادلة ليس استدلالياً بالنسبة الى

512 في نسخة أ لتعيين وهي اصوب، في نسخة ب لتعميم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
513 في نسخة ب اليقين وهي اصوب، وفي نسخة أ التيقن والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
514 في نسخة ب الجزء به وهي اصوب، وفي نسخة أ الجزئه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
515 [وفي المال فيرد انه يلغو ذكر الثبات ايضه وان اريد به ما هو في الحاصل] اضافة من النسخة (ب)

من اوحى اليه ولا يخلوا عن معارضة الوهم بالنسبة الينا وان حصل لنا ما ذكر من اليقينين لان دلالة المعجزة على النبوة و صدق النبي فيما يبلغه عقلية والقائل معترف بان دلالة العقل لا تخلوا عن معارضته الوهم فالوجه ان يقال انه كالعلم الثابت بالضرورة في الالزام بعد ما ذكر من حصول اليقينين فتأمل.

قوله: (قطع النظر عنها) بان لم يعدوها سبباً مستقلا.

قوله: (لا عن الدلائل)[516]، فانهم عدواً خبر الرسول سببا مستقلا مع ان موجب للعلم الاستدلالي.

قوله: (ليس كذلك) أي مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية فما عدوها سبباً مستقلاً.

قوله: (وليس كذلك) أي ليس الانفكاك سببا ووجها لعدم العد سببا مستقلا والا يلزم عدم عدهم الخبر المتواتر كذلك أيضاً ذا التواتر مما ينفك عن الخبر ايضه اي كالقرينة في بعض الاشخاص أو في بعض الازمان مع انهم عدوه سبباً سببا كذلك.

قوله: (وبالنظر في الاجماع) فان حجية الاجماع وحكم العقل بصدق اهليه وانما هو بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة وخبره موجب للعلم الاستدلالي كما مر.

قوله:([على][517]**، ان الحصر مبنى على المسامحة)** أي على أن يكون المراد بخبر الرسول اعم مما يكون خبره حقيقة او حكما وكذا بالخبر المتواتر لكن لا يذهب عليك امكان ان يقال بدخول خبر اهل الاجماع فيما هو خبر الرسول حكماً أيضاً فافهم.

قوله: (هذا مناف) آهـ وذلك لان المدرك هو النفس فجعل العقل قوة لها صريح في انه غير مدرك مع ان ما ذكره في وجه الحصر يدل على انه عين المدرك بناء على رجوع النفي الى القيد سواء كان المقيد أيضاً منفيا أولاً لكن نفى القيد هنا مستلزم لنفى المقيد اذ الشيء لا يكون الة لنفسه.

قوله:(قلت) آهـ بمعنى اذا كان قوة للنفس يكون صفة لها وصفة الشى لا تستمى الة بل ما يستمى الة له يلزم ان يكون مباينا له غير قائم[518]، به ويكون واسطة في وصول اثره الى منفعلة والكلام السابق في وجه الحصر على رجوع النفي الى المقيد اعنى كونه الة لا رجوعه الى القيد اعنى كونه غير المدرك أيضاً فلا منافات.

قوله: (فبعيد) اذ حمل الغير في وجه الحصر على معنى ما يجوز انفكاكه بعيد غاية البعد على ان صفات المحدثات غير يجب الاصطلاح أيضاً لجواز انفكاكها مع ان العقل ينفك بالفعل عن النفس في المجنون.

قوله: (على مغايرتهما) ان اريد انهما على مغايرتهما ذاتا فهم وان اريد انهما على مغايرتهما مطلقا أو اعتبارا فمسلم لكنه غير مضر كما لا يخفى فلعل ذكره بصيغة التمريض انما هو لان هذا الفن للمتكلمين واتحادهما مذهب الحكما.

قوله: (اذ لا كثرة اختلاف) آهـ مع انهم ينفون افادة النظر العلم فيها ايضه بل السمينة استدلوا بوجوه ثلثة الاول ان العلم الحاصل عقب النظر ليس ضروريا والا لما كان خطاه[519]، مع انه كثيراً ما ينكشف كونه خطا ولا نظرنا والا عاد الكلام في لازم النظر الثاني وهكذا ولزم التسلسل والثاني ان المطلوب[520]، ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم وان لم يكن معلوماً فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب الثالث ان الذهن لا يقدر على الاستحضار مقدمتين مما فانا نجزم انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر في تلك الحالة توجيهه الى مقدمة آخر فالحاضر في الذهن دائما[521]، ليس الا مقدمة واحدة والمقدمة الواحدة غير منتجه اتفاقا هذا ولا يخفى وهن كل.

---

516 في نسخة ب الدلائل وهي اصوب . وفي نسخة أ الدلايل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

517 [على] اضافة من النسخة (ب)

518 في نسخة ب قائم وهي اصوب . وفي نسخة أ قايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

519 في نسخة ب كان خطاه وهي اصوب . وفي نسخة أ خطائه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

520 المط في نسخة (ب) وفي نسخة أ المطلوب والصحيح ما أثبتناه في نسخة (أ)

521 في نسخة ب دائما وهي اصوب . وفي نسخة أ دايما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (لان هذا نسبة عدم) آهـ اتى به مبالغة والا فقولهم النظر لا يفيد العلم في الإلهيات مستلزم لنسبته عدم آهـ لا عليها[522]، وانما اتى به هكذا ولم يقل عدم نسبته المعلومية آهـ لأن الظه ان مرادهم من قولهم النظر لا يفيد العلم في الالهيات انه لا يفيد العلم بما هو من مسائل الإلهي والسابقة لا تكون من مسائل العلوم فادى ما يقتضى اليه قولهم بمودى المعدولة لتصليح ان تكون من مسائل الإلهي فيصح تفريع قوله فيكون من قبيل آهـ عليه على وجه يصح القول بكون استدلالهم مناقضاً لدعواهم وهو إن يكون المراد بالقبيل كونه من افراد النظر في الالهيات أي في مسائل الإلهي والا لا يفيد هذا.

قوله:(هذا انما ينفى) آهـ حيث ابطل ضرورية كون النظر مفيداً للعلم اي كونه معلوماً ضرورة ونظريته اي كونه معلوماً لنا بالنظر وما ابطل نفس كونه مفيداً له في نفس الامر مع ان المطلوب هذا لانهم انما ينفون افادته في نفس الامر.

قوله: (لكن القائل) آهـ توجيه الكلام بحيث يفيد عدم افادة النظر في نفس الامر ايضاً محصله انه اذا افاد هذا الكلام عدم [العلم بالإفادة فقد افاد عدم الا فاده في نفس الامر اذ القائل بوجود الا فاده فيها قابل بالعلم][523]، بها لكن لإخفاء في ان هذا الاستدلال ح يكون الزامياً والوجوه الثلثة للسمينة التي ذكرناها فيما سبق كانت غير الزامية لكن كان كل منها مقدوحاً في نفسه ويمكن ان يقال حاصل التوجيه أن من يدعى افادته يدعى حقيقته شيئين احدهما كونه مفيداً في نفس الامر والاخر علمنا بإفادته اذ لا يمكن دعوى شيء من غير دعوى العلم به وهذا معارضته مع الدعوى الثانية فقط لكن يرد عليه على هذا ما اورده عليه المحشي قول احمد فعليك بالمراجعة.

قوله: (وههنا توجيه اخر) آهـ يمكن ان يقال هو انه لو كان النظر مفيداً في نفس الامر لجاز علمنا بكونه كذلك مع ان التالي باطل لان علمنا به اما ضروري أو نظري لانحصار علمنا فيهما مع انهما باطلان غير جائز[524]، أن لما ذكر فالمقدم مثله لكن لا تخفى ما في الملازمة اذ استلزام كونه مفيداً في نفس الامر لجواز علمنا به ممنوع[525]، لا يدله بيان وايضه يمكن أن يقال في التوجيه الاخر[526]، أن النظر فعل اختياري لا يصدر بدون التصديق بفائدة ما ولا نعلم له فائدة سوى التأدى الى المجهول ولا يحصل لنا التصديق بق بتأدية مالم نعلم كونه مفيداً للعلم فعند امتناع العلم بكونه مفيداً له يمتنع صدوره حتى يكون مفيداً في نفس الامر لكن لا يذهب عليك ما في هذا من النظر الظه أيضاً فافهم.

قوله: (افادة النظر) أي افادة ان كل نظر مفيد.

قوله: (بإفادة النظر) أي بإفادة نظر مخصوص للعلم داخل في موضوع القضية الكلية.

قوله: (جزئياتها) اي جزئيات موضوعها.

قوله:(اثبات حكم) آهـ وذلك لان اثبات الكلية هو بعينه اثبات الحكم لكل جزء داخل في موضوعها ومن جملة ما هو داخل في موضوعها هذا الجزئي اعنى هذا النظر المخصوص الذى اثبت به حكم الكلية فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه كما سيصرح به لكن لا يذهب عليك ان هذا متحد من غير موجب لجواز ان يكون المراد لزوم اثبات افادة كل نظر بما يتوقف على هذا الاثبات فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بأثبات كون نظر مخصوص مفيدا الذى هو من فروع هذه الكلية اثبات للشيء بما هو متوقف على121على اثباته فالازم هو الدور نفسه لا لازمه.

---

522 في نسخة أ عليها وهي اصوب . وفي نسخة ب علينا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

523 [العلم بالإفادة فقد افاد عدم الا فاده في نفس الامر اذ القائل بوجود الا فاده فيها قابل بالعلم] اضافة من النسخة(ب)

524 في نسخة ب جائز وهي اصوب، وفي نسخة أ جايز والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

525 في نسخة أ عليها وهي اصوب، وفي نسخة ب علينا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

526 في نسخة أ الاخر وهي اصوب، وفي نسخة ب الامر والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قوله:(وقد زيفه الش) بما محصلة ان استفادة العلم بحكم واثباته عند العقل لا يكون الا بالعلم بما هو دليله له بحصول الدليل في نفس الامر فقط من غير علم به فاستفادة العلم بالحكم لا يكون الا بالعلم بالحكم فيعود المحذور.

قوله: (اي توفق) آهـ تفسيره هذا مبنى على ما زعمه وقد عرفت حاله فتذكر.

قوله: (ضرورية) أي ثبوت الافادة للعلم بموضعها اي موضوع شخصيه.

قوله: (الاولى) آهـ انما قال الاولى لأنه يمكن ان يقال مراد الش ايضاً بما يحصل بأول التوجيه هو ما لا يحتاج الى سبب اصلا لكن صرح بنفي احتياجه الى تفكر اهتماماً بشأنه.

قوله: (لان ما يحصل بأول) آهـ بناء على ما هو المتبادر منه ولو حمل على خلافه وجعل قوله من غير تفكر تفسير الاول التوجه لا يلائم[527]، تقرير الش اذ يدخل في البديهي [ح ما يحصل سبب غير الفكر مع ان][528]، البديهي داخل في الضروري المقابل للاكتساب فيلزم ان يدخل ما بسبب غير الفكر مط في الضروري ايضه مع ان الش فيما بعدا دخل بعض ما بسبب غير الفكر كالإصغاء وتقليب الحدقة في الاكتسابي المقابل للضروري وهذا ما اراده.

بقوله: (وجعله تفسيراً) آهـ لكن الظ من جعل المص البديهي مقابلا للاستدلالي كونه تفسيراً له لكن ظهور عموم الاكتسابي من الاستدلالي في كلامه لا يلائمه[529]، أيضاً.

قوله: (الظه من عبارة) آهـ اما كونه ظاهراً من عبارة المص فلان الظ من كلامه عموم الضروري من البديهي وعموم الاكتسابي من الاستدلالي والاول انما يتحقق بان يفسر البديهي بما لا يحتاج الى سبب اصلاً ويعم الضروري ما يحصل بسبب ايضاً والثاني انما يتحقق بان يعم الاكتسابي ما يحصل بسبب غير الفكر والدليل ولكون كل من الضروري والاكتسابي مقابلاً للأخر يجب مقابلة سببيهما ولكن الاكتساب مشعر بالاختيار دون الضرورة بل الضرورة تنافيها يجب تخصيص سبب الضروري بما يباشر بل اختيار والاكتسابي بما يباشر به واما كونه ظاهراً على تقرير الش فلانه فسر الاكتسابي في كلام المص بما يحصل بمباشرة [الاكتساب][530]، بالاختيار ثم قال فقد يقال في مقابلة الاكتساب ويفسر بما لا تحصيله مقدوراً للمخلوق فعلم منه ان الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشر الاسباب بالاختيار.

قوله: (ويرد عليه) آهـ ولا يتوهم انه بعد ما كان المراد بالبديهي ما يحصل بأول التوجه من غير احتياج الى سبب اصلاً يرد هذا سواء كان الضروري في مقابلة الاكتسابي بالمعنى المذكور او لم يكن وذلك لان هذا انما هو على تقدير أن يجعل المثال مثالاً للبديهي دون الضروري مع انه يمكن أن يقال أن المحشي جعله مثال للضروري.

قوله: (وانه يلزم) آهـ عطف على قوله ان الضروري أي الظه من عبارة المص وتقرير الش انه يلزم آهـ وذلك لأنه بين ان البديهي ضروري وان الاستدلالي اكتسابي والتجربات الحسيات لعدم كونها حاصلة بأول التوجيه أي من غير سبب اصلاً ليست بديهية حتى يعلم انها من الضروريات سواء كانت منها في نفس الامر او لم تكن منها ايضاً وعدم كونها استدلالية حتى يعلم كونها اكتسابيه سواء كانت منها في نفس الامر أو لم تكن ايضاً ظاهر فلم تكن حالها مبنية واما جعله عطفا على قوله ان المثال وجعله في خير قوله ويرد عليه فيقتضى ان يكون هذا أيضاً ناشئاً[531]، من كون الضروري في مقابلة الاكتسابي بالمعنى المذكور مع انه ليس كذلك بل إنما هو ناش من عدم دخول هذا البعض من العلم الثابت بالعقل في البديهي والاستدلالي سواء كان الضروري في مقابلة الاكتسابي بالمعنى المذكور ولم يكن اللهم الا ان يقال عدم دخولها في البديهي انما هو لكون

---

527 في نسخة ب يلائم وهي اصوب، وفي نسخة أ يلايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

528 [ح ما يحصل سبب غير الفكر مع ان] اضافة من النسخة (ب)

529 في نسخة ب يلائمه وهي اصوب، وفي نسخة أ يلايمه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

530 [الاكتساب]اضافة من النسخة (ب)

531 في نسخة أ ناشئا وهي اصوب، وفي نسخة ب ناشيا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

الضروري في مقابلة الاكتسابي بالمعنى المذكور اذ لو كان في مقابلة الاستدلالي لامكن تفسير البديهي بما لا يحتاج الى فكر فقط فتدخل التجربيات والحسيات فيه فلم تكن حالها مهملة لكنه ح يكون من قبيل الحكم بالمرادف فلا يكون في الواقع حكم فيكون من قبيل اهمال الحال [قطعا][532]، واقعا أيضاً فتأمل ولا يذهب عليك ان هذا الايراد وارد لكن الاول يندفع بانه المراد هو ان البديهي ما لا يحتاج الى سبب اصلا بعد التفات الذهن وتصور الطرفين.

قوله: (فالأولى) آهـ يرد عليه ما ذكرناه من أنه ح يكون من قبيل الحكم بالمرادف على المرادف فالإيراد بإهمال حال البعض بل حال الكل باق غير مندفع لكن لا يرد ما أورده على المثال فتأمل.

قوله: (عبارة عن العلم الحاصل) فان قلت العلم الحاصل لا تكون تحصليه الا غير مقدور لامتناع تحصيل الحاصل فليس منه ما يكون تحصيله مقدوراً ويجعل اكتسابياً وما لا يكون تحصيله ضروريا قلت المراد بالحاصل ما من شانه ان يحصل وح لا يرد ما ذكر لكن يرد انه لا يندفع بجعل مقدورا ويجعل ح ما عباره عن الحاصل بهذا المعنى لزوم كون العلم بحقيقة الواجب اي بكنهه ضرورياً لأنه ايضاً علم من شاء ان يحصل بناء على أن علمنا بكونه ممكن وان لم يكن واقعا اللهم الا ان يقال كلام المحشي مبنى على امتناعه كما ذهب إليه البعض أو المراد بالحاصل ما هو حاصل بالفعل لكن المراد بكونه مقدوراً للتحصيل أو غير مقدوره كونه كذلك عندما حصل لا كونه كذلك بعد كونه حاصلاً واتصافه بالمحصول وح لا يرد ما ذكرناه من الايراد ويندفع به ايضاً اللزوم المذكور سواء قيل بإمكان اكتناهه تعالى وعدم وقوعه او بامتناعه.

قوله:(على نفى دخل القدرة) أي لا يكون للقدرة مدخل اصلا استقلالا ولا من غير استقلال بان لا يكون في اسبابه ما يكون مقدورا من اسباب الحسيات ما يكون مقدورا وان كان منها ما لم كذلك ايضاً فللقدرة مدخل ما فيها فلذا ادرك[533]، الش في الكسبي.

قوله:(على نفي استقلال القدرة) والقدرة غير مستقلة في الحسيات اذ من اسبابها ما ليس بمقدور كما عرفت فلذا درجها في الضروري فلا منافات.

قوله:(يشير) آهـ حيث لم يقل في مقابلة النظري.

قوله:(وانهما قسمان منه) أي الضروري والاستدلالي على هذا الاصطلاح وهو كون الضروري في مقابلة الاستدلالي واما على اصطلاح كونه في مقابلة الاكتسابي فيكون هو والاكتسابي قسمين من مطلق العلم تصورياً كان أو تصديقياً.

قوله: (ما يقابل الاكتسابي) وهو الضروري بمعنى ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق.

قوله: (ما يقابل الاستدلالي) وهو الضروري بمعنى ما لا يحتاج الى فكر وان احتاج الى سبب اخر مباشر بالاختيار لكن يتوجه ح أن القسم يكون اعم من وجه من المقسم وهو الكسبى اللهم إلا أن يقال انه قيد القسم لا قسم اطلق عليه القسم مجازاً والقسم حقيقة كسبي ضروري.

قوله: (ما بمباشرة الاسباب) أي بالاختيار وهذا هو المراد بالأسباب المباشرة حيث تطلق في هذه الحاشية.

قوله: (مطلق الاسباب) آهـ لا الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلاً بالسبب المباشر فيكون كسبياً[534]، فقط فيناقض انقسامه الى الضروري والاستدلالي لجعله الضروري في مقابلة الكسبى الحاصل بمباشر الاسباب بل المقسم مطلق الاسباب فيكون نظر العقل سبباً خاصا من مطلقا فلا يناقض انقسام ما يحصل به اليهما لجعله المذكور لعدم تعين ما يحصل به لكونه كسبياً فقط هذا ما اراده لكنه لا تخفى أن مطلق السبب يجوز ان يكون مباشراً ويجوز ان يكون غير مباشر فقط واما السبب الخاص فلا يحتملها بل هو اما مباشر فقط أو غير مباشر فقط فنظر العقل ان كان مباشر الا يصح انقسامه الى الضروري ويكون الانقسام مناقضاً لجعله المذكور وان كان غير مباشر فلا يصح انقسامه الى الاستدلالي ويكون انقسامه اليه منافيا لجعله

532 [قطعا]اضافة من النسخة (ب)

533 في نسخة ب ادراك وهي اصوب، وفي نسخة أ ادراجه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

534 في نسخة أ كسبياً وهي اصوب، وفي نسخة ب كسب والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

الكسبي ما بمباشر الاسباب فتأمل على ان كون نظر العقل من الاسباب المباشرة مما لإخفاء فيه وايضاً لكون الكلام في الحادث المتبادر من الاسباب الاسباب المباشرة ولعله لهذا بادر الى التسليم وقال ولو سلم آهـ.

قوله: (فيجوز) آهـ لإخفاء في كون القسم اعم من المقسم مطلقا او من وجه توهم بل القسم لا يجوز أن يكون الا اخص مطلقا من المقسم نعم قيد القسم يجوز ان يكون كذلك فلعله اطلق القسم واراد قيده.

قوله: (فيكون نظر العقل اعم) آهـ فيه ما فيه سمعته من ان السبب الواحد اما مباشر او غير مباشر وما عرفته من ان نظر العقل من الاسباب المباشرة ليس الا.

قوله: (والمقسم) أي والعلم الحاصل ينظر العقل المقسم للضروري والاستدلالي قوله على التقسيم الثاني وهو تقسيم ما يحصل بنظر العقل الى الضروري والاستدلالي.

قوله: (منع الحصر بالحدسيات والتجريبات) فأنها ليست ضرورية بمعنى ما يحدثه الله تعالى في العبد من غير اختياره وكسبه وعدم كونها استدلالية ظه.

قوله: (فيحتاج) آهـ أي حمل الضروري في التقسيم الثاني في كلام صاحب البداية على ما هو في مقابلة الاستدلالي إنما هو لهذا الاحتياج لا لدفع التناقض لعدم تخيله من كلامه اصلا على ما توهمه الش فهذا بيان المنشاء شبهة الش أي لما رأى وجوب حمل الضرورى في تقسيمه الثاني على ما هو في مقابلة الاستدلالي ولا يصح حمله على ما هو في مقابلة الكسبى بالمعنى المذكور حسب انه لدفع التناقض ولم يتفطن لأنه لا تخيل له في كلامه اصلا وان وجوب الحمل المذكور انما هو لما ذكرناه من الاحتياج.

بيان أن الالهام ليس من أسباب العلم:

قوله: (بقوله) أي قول صاحب البداية.

قوله: (فيكون الضروري) آهـ فلا يرد المنع المذكور على الحصر لدخول الحدسيات والتجريبات ح في الضروري.

قوله: (بمعنى الثبوت) أي التقرير وحاصل الكلام أن الإلهام ليس من اسباب المعرفة بتقرير الشي اى بالشي من حيث انه متقرر في الواقع ومتحقق فيه سواء كان ذلك الشى صحة او فسادوا أو بثبوتاً او نفياً او تقريرا أو عدمه أو نفسه تصوراً فلا يرد ان المراد نفى سببية الإلهام للعلم اليقيني بالشى مط مع ان الكلام انما يفيد نفى سببية للعلم المذكور بصحة الشى لا بفساده ولا بنفسه ولو كانت الصحة بمعنى الثبوت [في كلام يفيد نفى سببية للعلم][535]، به لا بالنفي ولا بنفسه مع ان المدعى عام يدل على ان المراد بالثبوت في كلام القائل ما ذكرناه وان المحشي حمله عليه في كلام جوابه المشعر بانه لا خلل فيما ذكره القائل غير كونه خلاف الظ من لفظة الصحة وكونه مستدركا لقيام القول بانه ليس من اسباب المعرفة بالشى مقامه وكونه موهماً لخلاف المقص[536]، فانه المقصد[537]، نفى سببية مط مع أنه بعد حمل الصحة على الثبوت ايضه يوهم اختصاص الكلام بنفي سببية للعلم بالثبوت المقابل للنفي على انه لو كان الثبوت في كلام القابل بالمعنى المقابل المنفى لم يكن موهماً لخلاف المقصود[538]، بل مفيدا له جزماً ثم لا يذهب عليك انه على هذا تكون فائدة ادراج الصحة التنبيه عدم سببية المعرفة والعلم اليقيني لا لمطلق العلم فلا يرد على القائل ما سيذكره من الاستدراك اللهم ان يقال المعرفة والعلم عندهم ليس الا اليقيني فلا احتياج الى التنبيه المذكور فالاستدراك ثابت.

قوله:(اي ثبت) وتقرر.

---

535 [في كلام يفيد نفى سببية للعلم]اضافة من النسخة (ب)

536 في نسخة أ المق ، وفي نسخة ب المقص والصواب :المقصد

537 في نسخة ب المقصد وهي اصوب، وفي نسخة أ المق والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

538 في نسخة ب المقصود وهي اصوب، وفي نسخة أ المق والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله:(**ايراد كان**) آهـ حيث لا يجوز ان يراد من العلم ههنا الا ما ذكره الش يدل عليه قوله الش[539]، والا فلا وجه آهـ انه لا وجه لكن لا يذهب عليك انه يمكن حمل العلم على معنى يشمل الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال أو يكون المراد حصر الاسباب المعتدة بها في الثلثة والمراد من قوله الش والا فلا وجه آهـ انه لا وجه بحسب الظ فلا ينافى استعمال لفظة كان.

قسم (الإلـهيـات):

(وجود الله تعالى):حدوث العالم:

قوله:(ولا يلزم) آهـ لكون التعريف جامعا ومانعا بدون اذ يشمل بدونه اذ يشمل بدونه جميع ما يغاير ذاته تعالى وصفاته وهو الجامعية وتخرج عند الذات والصفات بناء على عدم كونها غير الذات وهذا هو المانعية لكن يمكن أن يقال شهرة جعله من تتمة التعريف مبنية اما على جعله تعريفا للمتكلمين القائلين بمغايرة الصفات او على جعله تتميماً للماهية لا قيداً احتراز.

قوله: (اشارة) آهـ دفع لما يمكن ان يقال ان في تفسير الش للعالم هنا بهذا التفسير خزازه اذ العالم في كلام المص ليس الا عبارة عن المجموع بقرينة قوله بجميع اجزائه لا عن هذا المفهوم الكلى محصلة انه انما فسره بهذا ليشير بتفصيله الى أن مراد من فسره بهذا التفسير لما سوى لكنه لأجناس لا الاشخاص اي مجموع كل جنس لا كل شخص منه ايضاً وليشير الى ان العالم اسم آهـ وكون العالم في كلام المص بمعنى المجموع مما لإخفاء فيه والاشارة الاولى ناشية من التعرض في التفصيل للأجناس دون اشخاصها الثانية من تفسيره بهذا التفسير عدم تعرضه لإطلاقه على مجموع العالم من حيث هو مجموع ولإطلاقه على الاجناس بمعنى اخر مع ان العالم في كلامه المص اطلق على المجموع فعلم ان الاطلاق على كل مجموع [من][540]، تلك الاجناس وعلى المجموع من حيث هو مجموع انما هو لكونه اسما للقدر المشترك بينها وبين المجموع اي للمفهوم الكلى المشتركة بينها وبين المجموع والاطلاق بالاشتراك المعنوي ثم لا يذهب عليك أنه يمكن ان يقال ان الش اراد أنه موضوع للمفهوم الكلى واطلاقه على الاجناس بالاشتراك المعنوي والمجموع ايضه بوضع اخر فإطلاقه عليه وعلى المفهوم الكلى بالاشتراك اللفظي أو أنه موضوع للأجناس والمجموع والمفهوم[541]، الكلى الة للوضع وان والمفهوم[542]، المذكور الة للوضوح للأجناس واطلاقه على المجموع بوضع اخر وان المفهوم المذكور موضوع له لفظ العالم وكذا الة للوضع للأجناس والمجموع والاجناس فقط او للمجموع فقط لكن لما كان كل من هذه الاحتمالات خلاف الظه واكثر مؤنة نظراً الى ما ذكره من الاحتمال وهو ان يكون اسماً للقدر المشترك بينهما فيطلق آهـ جعل كلام الش اشارة اليه ثم المراد من الاجناس اللغوية الشاملة للأجناس المنطقية وانواعها والمراد بالعلم في قوله بل من العالم ما هو الاعم من الاجناس والمجموع اذ زيد جزء من كل منها اذا المراد بالجنس المراد بما سوى الله مجموع افراده كما عرفت يدل عليه قول الش في التفصيل يقال عالم الاجسام بالمجموع المشعر بالأفراد.

قوله:(للكل) أي للمجموع.

قوله:(والا لما صح) آهـ لان للمجموع شخص واحد معين لا يتناول غيره فليس له افراد فكيف يصح جمعه.

قوله:(او اراد النوع الإضافي) فيشمل النوع الحقيقي كما في الصورة الجسمية فإنها قديمة بما هو نوع حقيقي نظراً الى الأشخاصها والجنس كما في الصورة النوعية فإنها قديمة بما هو جنس نظر اليها فيما هو المشهور

---

539 يقصد به الشارح

540 [من]اضافة من النسخة (ب)

541 في نسخة ب المفهوم وهي اصوب، وفي نسخة أ المهوم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

542 سبقت ترجمته

فلا يكون كلام الش مخالفا لما هو المشهور وأيضاً لا يكون مخالفا له ان قيل بان مراد الش بالصورة الصورة الجسمية فقط وان كان لمراد بالنوع النوع الحقيقي لكن لما كان التعميم افيد لم يلتفت اليه المحشي.

قوله:(عن قيامه تعالى) فانه ليس عبارة عن تخيره بنفسه وعدم كونه تابعا لتخير شيء اخر بل قيامه بذاته عبارة عن استغنائه عن محل يقومه فهذا المعنى ليس معنى للقيام بذاته مط بل معنى لقيام الممكن بالإمكان الخاص بذاته لكن يرد ان هذا لا يشمل قيام الممكن[قوله على امكان الاستدلال اخر مغايرتهما وعدم اتحادهما محصلة الاستدلال يتغاير الامكانين على تغاير الوجودين][543]، المجرد بذاته أيضاً فليس قيد الاضافة حاسما لمادة الاشكال الا أن يقال المجردات الممكنة غير موجودة عند المتكلمين ومادة الانتقاض تجب أن تكون موجودة.

قوله: (على ان المركب) أي خارجاً لئلا يكون العرض من الاجزاء الذهنية المحمولة اذ لا يجوز تركب الجوهر من الجوهر والعرض على أن يكون العرض من الاجزاء المحمولة لمباينة المقولات العشرة بعضها مع بعض.

قوله: (قائم[544]، به) أي بذلك العين الداخل في المركب لعدم جواز تركب الجوهر من جوهر وعرض قائم بغير ذلك الجوهر الداخل والا يحتاج المجموع في وجوده وتقومه باحتياج ذلك الجزء الذى هو عرض الى محله الذى هو غير داخل فيه فلا يستغني في تقومه من غيره فلا يكون جوهراً وهو خلق.

قوله: (كالسرير) جمله مثالا لما ذكره مبنى على القول بدخول الهيئة العرضية فيه لا على كون عبارة عن الالواح التي تركب منها مقيدة بتلك الهيئة على أن يكون التقييد والقيد خارجين وإنما كانت الهيئة فيه عرضية لعدم ارتفاعها التمايز بين الاجزاء حسا والمقرر هو أنه أن ارتفع التمايز بينها حسا حين الاجتماع فالقائم في المادة صورة جوهرية والا فالقائم بها هيئة اجتماعية عرضية لكن هذا انما هو عند الفلاسفة واما عند المتكلمين الظاهر[545]، انه لا صورة جوهرية عندهم.

قوله: (والمشهور) آهـ ولعل سبب الشهرة ليس الا ما اشتهر من [في ان][546]، المركب من الجهور والعرض عرض مع انه انما هو ان لم يكن العرض قائما بالجوهر الداخل والكلام انما هو في اذا كان قائما به فالمشهور غلط.

قوله: (وهو ليس بشي) يمكن دفعة بحمل كلام الش على المبالغة.

قوله: (مع انه يصح) آهـ أي وجوده في نفسه مقدم بالذات على قيامه بالجسم فكيف يكون احدهما عين الاخر.

قوله: (وامكان) آهـ الاستدلال اخر على مغايرتها وعدم اتحادهما محصلة الاستدلال بتغاير الامكانين على تغاير الموجودين.

قوله: (غير امكان) آهـ فان المعتبر في امكان وجوده وثبوته في نفسه عدم اباء ذاته عن وجوده وعدمه وفي امكان ثبوته لغير عدم اباء ذات ذلك الغير عن ثبوته له وعدم ثبوته له فما يكون قائماً بالغير له امكانان امكان ثبوته ووجوده في نفسه وامكان قيامه بذلك الغير وثبوته له وتغاير الامكانين امر ضروري يعرف من صفاته تعالى فإنها ممكنة الوجود في انفسها لاحتياجها الى المحل الذى هو ذاته تعالى والمحتاج ممكن عند المحققين وان لم يكن حادثا واجبة الثبوت نظراً الى ذاته تعالى لاقتضاء الذات اياها اقتضاء تاماً ضروريا لعدم احتياج الواجب في صفاته الذاتية الى الغير فلا يرد ان تغاير الامكانين انما هو عند تغاير الثبوتين مع انه اول المسئلة فتأمل.

قوله: (فكيف يتحد الثبوتان) تصريح بما هو المطلوب من كل الدليلين.

---

543 [قوله على امكان الاستدلال اخر مغايرتهما وعدم اتحادهما محصلة الاستدلال يتغاير الامكانين على تغاير الوجودين]اضافة من النسخة (ب)

544 في نسخة ب قائم وهي اصوب، وفي نسخة أ قايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

545 في نسخة أ الظاهر وهي اصوب، وفي نسخة ب فالظ والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

546 [في ان]اضافة من النسخة (ب)

قوله: (بمعنى البعد) آهـ لا لا بمعنى البعد المفروض اولاً والبعد المقاطع له على قوائم[547]، المفروض ثانيا والمقاطع لها على القوائم[548]، أيضاً المفروض ثالثا اذ هذا البعض لم يعتبر التقاطع بينهما على القوائم[549] حتى يجوز حملها على هذا المعنى في كلامه وانما تتحقق الابعاد الثلثة في الجسم بالمعنى الذى ذكره المحشى بثلثه اجزاء اذا وضع جزء اذا وضع جزء محاسا لجزء ووضع اخر على ملتقاهما بحيث يحاس كلاً منها فانه يحصل من الاولين بعد ومن الموضوع على الملتقى واحدهما أيضاً بعد اخر ومنه ومن الاخر بعد اخر ايضاً فتحصل ثلثه ابعاد لكنها غير مقاطعة على القوائم[550]، فما فرضته أولا طول وما فرضته ثانيا عرض وما فرضته ثالثا عمق.

قوله: (يقوم عليه رابع[551]) أي على ذلك الاحد الموضوع بجنبه ثالث لان هذا الاحد ملتقى خطى الطول والعرض فاذا وضع عليه رابع يحصل العمق فيكون ذلك العمق قاطعا لهما على القوائم فتحقق الابعاد الثلثة متقاطعة على القوائم بخلاف وما اذا وضع الرابع على الاحد الذى لم يوضع بجنبه الثالث أو على الثالث نفسه فانه لا يتحقق تقاطع العمق مع كل من الطول والعرض على القوائم لأنه لو وضع على الاحد الذي لم يوضع بجنبه الثالث يقاطع مع الطول على القوائم لا مع العرض اذ العرض هو البعد الثالث والاحد الذى وضع الثالث بجنبه وهذا البعد لم يلق لاحد الذى لم يوضع بجنبه الثالث اصلا فكيف تقاطعه العمق على القوائم بل لا يقاطعه اصلا ولو وضع على الثالث لم يقاطع مع الطول على القوائم اذ الطول هو الحاصل من تالف الاثنين اولا وهو لم يلق الثالث اصلا هذا ان فرض ما يحصل من تألف الاثنين اولاً طولاً وما يحصل من الثالث والاحد الموضوع ذلك الثالث بجنبه عرضا ولو انعكس الفرض لانعكس الامر أيضاً.

قوله: (وان كان لفظيا) لا بمعنى انه لا نزاع في المعنى بمعنى انه لا ينبغي كل منهما مما يدعيه الاخر بل نزاعهم ليس الا في اطلاق اللفظ كيف وينفى كل منهما اطلاقا الجسم بالمعنى الذى يدعيه الاخر في اللغة ووضعه له فيها بل بمعنى انه راجع الى اللفظ واللغة بمعنى انه تدعى كل منهما وضع الجسم في اللغة واطلاقه فيها لما يدعيه وينفى وضعه فيها واطلاقه لما يدعيه الاخر فلا ينافى ما ذكره الش من نفى كون الخلاف راجعا الى اصطلاح لما في المواقف من كونه راجعا الى اللفظ واللغة اذ مراد الش من نفى رجوعه الى الاصطلاح نفى رجوه الى اصطلاح كل واتفاقيه على اطلاقه على ما يدعيه ووضعه له من غير تعرض لإطلاقه ووضعه لما يدعيه الاخر نفيا واثباتا ومن غير قصد لكونه الموضوع له في اللغة دون ما يدعيه الاخر ولإخفاء في ان هذا لا ينافى رجوعه الى اللفظ واللغة بالمعنى الذى ذكرناه الذى هو مراد صاحب المواقف برجوعه الى اللفظ واللغة.

قوله: (الشارح[552]، فلولا ان مجرد) آهـ لإخفاء في ان هذه الملازمة مم فان الوصف بزيادة الجسمية انما يتحقق بعد تحقق الجسمية سواء كان تحققه بجزئين او بعدة من الاجزاء فلا مانع من ان يتحقق الوصف بالزيادة بجزء واحد وان لم يتحقق اصلها الا بعدة من الاجزاء على ان الجزاء الواحد ليس له قدر محسوس فكيف يتحقق به زيادة كذا ذكره المحشي[553].

---

547 في نسخة ب القوائم وهي اصوب . وفي نسخة أ القوايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
548 سبق ترجتمه
549 سبق ترجته
550 سبق ترجمته
551 في نسخة ب رابع وهي اصوب . وفي نسخة أ **راجع** والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
552 في نسخة ب الشارح وهي اصوب، وفي نسخة أ الش والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
553 في نسخة أ المحشي وهي اصوب، وفي نسخة ب المح والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

المدقق عصام الدين[554] لكنه في الاخير منه ما لا يخفى لجواز ان يحصل به قدر محسوس بسبب اجتماعه مع ما في ضمن الجسم اولا ولعل الش انما لم يلتفت الى هذا في الايراد على الاحتجاج المذكور لان اصله ليس بصحيح لعدم الا جسم من الجسم بل من الجسامة وح يرتفع[555]، الاحتجاج عنه [الش][556]،.

قوله: (اي مطابقا للواقع) آهـ لا بمعنى التقدير المعتبر في الشرطيات والا فلا يكون اشتباه في عدم وجود الجزء فلا يصلح وجوده محلاً للنزاع مع ان المتكلمين قائلون بوجوده بالفعل اذ كل موجود يمكن فرض قسمته اي تقديرها وان كان المفروض محالا كقسمة المجردات اذ فرض [المح][557]، تقديره ممكن فما لا يمكن تقدير قسمته لا يكون موجودا ضرورة.

قوله: (وان امكن) آهـ يعنى المص قال كالجوهر على وجه التمثيل ولم يقل وهو الجوهر على وجه الحصر احترازا عن ورود المنع على هذا الحصر بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر الفرد لإمكان كونه هيولى أو صورة أو مجرداً ممكناً وان امكن دفع هذا المنع بانه المق حصر ما هو ليس بمركب ويكون وجوده ثابتا والمذكورات وجوداتها غير ثابتة.

قوله: (لا يقال) آهـ هذا دفع لإمكان دفع المنع بما ذكره وقوله وأيضاً آهـ نقض إجمالي على ما ذكره الش من التوجيه أي ما ذكرته من التوجيه لا يراد المص الكلام لا على وجه الحصر يجرى فيما ذكره المص سابقاً من المركب مع انه حصره هنا[558]، في الجسم.

قوله: (في المجردات) أي فيما في[559] بين المجردات بان يكون مركباً من مجردين.

قوله: (مما لا يذهب) إليه احد هذا انما يصح اذا كان المراد بالمركب المركب الحقيقي كما هو المتبادر اذ المركب الاعتباري منها مما لم يذهب اليه من ذهب الى وجودها.

قوله: (بخلاف المجردات) وكذا الهيولي[560]، والصورة فاختصاص المجردات بالذكر مما لا وجه له فتأمل.

قوله: (لان اللازم هذا) اذا السطح الحقيقي ما لا يوجد فيه ارتفاع وانخفاض واصلا فلو كانت الكرة الحقيقية مماسة له بنقطتين لم يكن ما يوجد فيها الا خط مستقيم.

---

554 هو عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني الخرساني، الحنفي، العلامة المحقق المدقق، من ذرية أبي إسحق الأسفراييني، ولد في إسفرايين، وإسفرايين قرية من قرى خراسان، كان أبوه قاضيها، وجده في أيام أولاد تيمور، فتعلم فيها، وتلمذ على العلامة عبد الرحمن الجامي المعروف، واشتهر وحصّل وبرع، وألف كتبه فيها، وهو من بيت علم، وقد فاق أقرانه، وصار يشار إليه بالبنان، وكان بحرا في العلوم، خرج في أواخر عمره من بخارى إلى سمرقند، فمرض بها مدة اثنين وعشرين يوما، ثم قضى نحبه، عن اثنتين وسبعين سنة وكان آخر ما تلفظ به: الله وازدحم الناس للصلاة عليه، ودفن بسمرقند، وله التصانيف الحسنة النافعة في كل فن، ومن تصانيفه: الاطول، وهو شرح على تلخيص المفتاح للقزويني (بلاغة)، حاشية على أنوار التنزيل إلى سورة الأعراف. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج1/ ص66 وقد أختلف في سنة وفاته على أكثر من قول، فقيل سنة 943، كما في هدية العارفين، وقيل سنة 945. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج1/ ص66. ينظر البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، ج1، ص26.

555 في نسخة ب يرتفع وهي اصوب، وفي نسخة أ **يرتغ** والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

556 [الش] اضافة من النسخة (ب) يقصد به الشارح

557 [المح] اضافة من النسخة (ب) يقصد به المحشي أي الخيالي

558 في نسخة ب هنا وهي اصوب، وفي نسخة أ هناك والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

559 في نسخة أ فيما وهي اصوب، وفي نسخة ب في والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

560 الهيلولي او الهيولى: لفظ يوناني معناه الأصل والمادة، وفي عرف الحكماء هي الجوهر القابل للاتصال والانفصال وهي محل للصورتين أي الجسمية والنوعية وهي الهيولى الأولى، وأما الهيولى الثانية فهي جسم تركب منه جسم آخر كقطع الخشب التي تركب منها السرير، وقال آخرون الهيولى في الأصل هيئة أولى والهيئة ها هنا بمعنى الجوهر. ينظر: نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (المتوفى: ق ١٢هـ)، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج3/ ص331. التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٩٦م. ج2/ ص 174.

قوله: (**ينافى الكرة الحقيقية**) هذا عند الحكماء اذا الكرة الحقيقية عندهم لا يحيط بها الا السطح ولا يوجد فيها خط بالفعل لعدم كونها متناهية في الوضع عندهم وان كانت متناهية في المقادير واما عند المتكلمين فالخط المستدير بالفعل اي وجوده لا ينافى الكروية الحقيقية.

قوله: (بان جميع) آهـ أي كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر مما أي من مرتبة يعد[561]، العشرة أي يعد وبحسب عشرة منها أي من تلك المراتب التي حكم عليها بانها اكثر اي كل مرتبة من العدد اكثر من مرتبة منه تعد تلك المرتبة عشرة من المرتبة الاكثر اي تتألف من عشرة احاد منها مع ان كل مرتبة منه غير متناهية بمعنى لا يقف مثلاً مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات فان العشرة تعد عشرة احاد ولا تتم من غير تأليف منها فاذا كان مرتبة العشرات غير متناهية كانت مرتبة الاحاد في ضمنها أيضاً كذلك مع ان مرتبة الاحاد ازيد اجزاء من العشرة[562]، اذ عند حصول كل عشرة تحصل عشرة احاد وكذا المائة[563]، مع العشرة[564]، والا لعرف مع المائة والعشرات وعلى هذا يعد بصيغة المضارع من المعلوم من العدد فاعله ضمير راجع الى ما في قوله اكثر مما والعشر مفعوله والظرف اعنى منها صفة للعشرة ويمكن ان يقال المراد انه مجموع مراتب الاعداد من حيث المجموع مع عدم تناهيه اكثر مما أي من المراتب التي يعد العشرة اي يغنيه العشرة أي بأسقاط العشرة مرة أو اكثر يغنى منها أي حال كون ما يغنيه العشرة بعضاً من تلك المراتب من الاعداد مع ان ما يغنيه العشرة منها أيضاً غير متناه وعلى هذا يعد أيضاً صيغة المضارع من العد لكنه مستعمل وباصطلاح الحساب فان العد عندهم بمعنى الافناء وفاعله العشرة والظرف اعنى منها حال عن الضمير المقدر المفعول ليعد الراجع الى ما في قوله اكثر مما هذا.

قوله: (وكذا تعلقات) علمه مع كونها غير متناهية ويجوز ابقائها على ظاهرها وتأولها بالمتعلقات وكذا الكلام في تعلقات [تعلق][565]، القدرة.

قوله: (اكثر) آهـ لان العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف والقدرة فإنها لا تتعلق الا بالممكن.

قوله: (من متعلقات) قدرته من انها غير متناهية ايضه هذا ولا يذهب عليك انه يمكن دفع النقيضين بجعل كلام الش في غير المتناهيين اللذين لا يكون احدهما داخلاً في الاخر ولإخفاء في ان مادتي النقض مما يكون احدهما داخلا في الاخر فلا نقض بهما أيضاً بحسب تخصيص كلام الش بما اذا لم يكن احدهما زائدا على الاخر في الطرف المتناهي أن كانا متناهيين في طرف والا لم يصح كما لا يخفى.

قوله (ان كل ممكن) آهـ أي الافتراق الى الاجزاء ممكن اذ اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته حتى يمتنع الافتراق فلا يكون ممكنا فلا يكون مقدورا وكل ممكن مقدور آهـ.

قوله: (فح[566]) أي حين إيجاده تعالى الافتراقات الممكنة بالفعل ولو غير متناهية ولو كانت وهمية او فرضية فإنها كالخارجية ممكنة مقدورة وانما قلنا[567]، هكذا لأنه ح مجرد امكان ايجاده تلك الافتراقات لا يلزم انه يكون كل مفترق واحد واحدا وحدة لا يقبل الافتراق معها بوجه اصلاً حتى يكون كل جزءً لا يتجزى بل لو فرض كونه واحدا بهذه الوحدة ح يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع بل يكون مجرد فرض وتقدير وهو غير مفيد وذلك لأنه لا يلزم ان يوجد سبحانه وتعالى كل ما يمكن تعلق قدرته به فيجوز في كل مرتبة من الافتراق بقاء مراتب اخرى منه مقدورة ما اوجده سبحانه وتعالى بالفعل مع امكانه فيرد اعتراض الش من غير قصور اللهم الا ان يقال مراده انه ح يمكن ان يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى لا أنه جزء لا يتجزى بالفعل فانه ح يكون

---

561 في نسخة ب يعد وهي اصوب، وفي نسخة أ بعد والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

562 في نسخة أ العشرات وهي اصوب، وفي نسخة ب العشرة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

563 في نسخة ب المائة وهي اصوب، وفي نسخة أ المات والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

564 سبق ترجمته

565 [تعلق] اضافة من النسخة (ب)

566 يقصد به حيئنذ

567 في نسخة أ قلنا وهي اصوب، وفي نسخة ب قلت والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

مراده من حينئذ حين امكان ايجاده تعالى الافتراقات المذكورة اذ امكان ايجادها مستلزم لإمكان كون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى.

قوله: (فيدخل) آهـ أي بالفعل بناء على ما وجهنا به كلامه اولا او فيمكن ان يدخل بناء على ما وجهنا به اخراً.

قوله: (ما فرضناه) آهـ فرضنا مطابقا فانه لم يبق افتراق ممكن في العدم فكل من المفترق اليه ح يلزم ان يكون واحدا وحدة لا يقبل الافتراق معها اصلا فلو امكن افتراقه يلزم خلاف المفروق[568]، الذى هو الواقع في نفس الامر ايضه وبالجملة لو [امكن][569]، افتراقه يلزم خلاف ما فرضناه من عدم بقاء افتراق ممكن في العدم.

قوله: (لا يرد عليه اعتراض الش) الذى اورده بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء ومن توجيهنا لتقريره ظهر انه لا يرد عليه الاعتراض الذى اورده الش فلا تصنع الى ما قيل او يقال ممكن يرد الاعتراض بمنع كون اجتماع الاجزاء لا لذاته فان الجسم متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق الذى يحس من اغلاط الحس بل هو اعدام جسم وحدوث جسمين اخرين بل يمتنع الاجتماع راسا حتى يقال بانه ليس لذاته على هذا التقدير أيضاً يرد ان هذا الوجه بعد ملاحظة توجيهه بما وجهه به المح أيضاً انما يدل على امكان الجزء لا على وجوده مع ان المدعى اثباته اللهم الا ان يحمل قول الش فيما سبق واقوى ادلة اثبات الجزيء على معنى اقوى ادلة اثبات امكان الجزء او يقال المثبت لإمكانه مثبت لوجوده لكنه ارجح بسبب كونه نجاتاً من كثير من ظلمات الفلاسفة.

قوله: (قلت تلك القضية) آهـ هذا صحيح في نفسه لكنه لا يفيد هنا اذ الكرة الحقيقية سطحها غير متناه في الوضع عند الفلاسفة فلا ينتهى حتى يصح انتهائه بنقطة كأحد سطحي الجسم المخروط وهو السطح المستدير المبتد من قاعدته الى راسه فالقياس على احد سطحية غير صحيح فيصح الالزام على الفلسفة بانه يمتنع وجود الخط في الكرة الحقيقية عندكم بالفعل وانتهاء سطحها في الوضع ايضا فيمتنع وجود النقطة فيها وكذا يمتنع وجود النقطة في السطح الحقيقي فاذا وقع التماس بينهما فإنما يقع بالجزء لان التماس لكونه موجوداً لا يكون الا بموجود ويمتنع وجود النقطة عندكم فلا يكون الموجود الذى يقع بالتماس الا جوهرا فردا بل يصح الالزام عليهم على مذهب المتكلمين أيضاً اذ لا نقطة بالفعل في السطح الحقيقي عندهم ايضا فما يقع به التماس فيه لا يكون الا جزء لا يتجزى على ان مذهبهم ليس الا ان الكرة المذكورة لا تنافيا وجود الخط والنقطة بالفعل لا انها لا تخلو عن وجودهما اصلا فاذا خلت عنهما وتماست السطح المذكور فلا يكون التماس فيها ايضاً اي كالسطح المذكور الا بجوهر فرد عندهم ايضا واما القول بانه المركز نقطة موجودة فباطل الاتفاق الفرقين على كونها معدومة متوهمة ولعله لهذا وصف الش الاول بانه اقوى ادلة اثبات الجزء لكن يرد عليه ان الكرة المذكورة مما يمكن منع وجودها بالفعل صناعة حتى توضع على السطح المذكور فهو انما يدل على امكانه لا على وجوده بالفعل لكنه يكفى الالزام الفلاسفة لانهم قائلون بامتناعه اللهم إلا أن يقال انهم قائلون بامتناع تركب الجسم منه لا بامتناع وجوده في نفسه وهذا كذلك اذ كيف يقبل عقل ان يحصل ما يقبل القسمة في الابعاد الثلثة من الاجزاء لا تقبلها بوجه من الوجوه وأيضاً يرد عليه منع وجود التماس بينهما حقيقة لجواز ان يكون المحسوس من تماسهما من اغلاط الحس لغاية قرب احدهما من الاخر وتكون مماسة لمقعر هواء بينهما حقيقة ويجوز تماسها لهذا المقعر لكونه مستديرا بمنقسم فتأمل.

قوله: (الش رحمه الله والاكوان) آهـ جمع كون وهو عند جمهور المتكلمين الحصول في الاب وعند بعضهم علة الحصول فيه وانواعه اربعة وهو السكون والحركة والافتراق والاجتماع فان الحصول في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى حاصل اخر فيه اولاً والثاني ان كان مسبوقا بكون اخر في خير اخر فهو الحركة اولاً فهو السكون والا ولان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر امر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع كذا في المواقف.

قوله: (الى اكثر من جوهر واحد) يعنى تعرض قوله كما تعرض للأجسام.

---

568 في نسخة أ المفروق وهي اصوب، وفي نسخة ب المفروض والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

569 [امكن] اضافة من النسخة (ب)

قوله: (عند المتكلمين) لان الاشياء عندهم لا تستمد حقيقة الا الى قدرته وارادته بحيث لا توقف لما يمكن تعلقهما به على غيرهما والله تعالى قادر على ان يخلق الاعراض المحسوسة في جوهر فرد واحد لكن لا يذهب عليك انه يمكن أن يقال ما في الكتاب اعنى الشرح مبنى على العادة اي ما عدى الاكوان لا تعرض الا للأجسام بحسب جرى العادة فلا ينافى ما ذكر في شرح التجريد حتى يحتاج الى ان يقال هو رأى الش [570]، او مذهب بعض منهم.

قوله: (مسلك خاص للأشعري) وصار مردودا بين الجمهور فلذا لم يلتفت اليه الش هنا.

قوله: (اذ القصد) آهـ يعنى ان المسبوق بالقصد والاختيار لو لم يكن حادثا لكانا قديما فيكون موجود والقصد يجب سبقه زمانا على الوجود الذى يقصد بذلك القصد ولا يتصور سبقه كذلك على الوجود القديم فلو قصد ايجاده لزم القصد الى ايجاد الموجود وانه ممتنع.

قوله: (تقدم القصد الكامل) آهـ ارادته تعالى الكاملة التي يجوز ان يستلزم المراد استلزاما عقليا بحيث يمتنع تخلفه عنها زمانا فيكون ذلك المراد قديما زمانيا مستندا الى ارادة قديمية متقدمة عليه بالذات بخلاف قصدنا الغير الكامل لتخلف المقص عنه لقصوره وعدم استلزامه اياه لاحتاج المقصود بعده الى تحريك الاعضاء والآلات فانه متقدم على المقصود زمانا أيضاً ولا يجوز تقدمه عليه بالذات فقط ومقارنته زمانا لوجوده فالتقييد بالكامل للاحتراز عنه.

قوله:(والمح) آهـ كانه قيل ما ذكره انه باطل وهو القصد الى ايجاد الموجود لازم على هذا التقدير ايضاً فلا فائدة فيه فأجاب.

بقوله: (والمحال) [571]، آهـ ومحصلة انه وان لزم القصد الى ايجاده لكن لا يلزم ما هو المح منه فان المحال منه هو القصد الى ايجاد موجود بوجود يكون قبل ذلك القصد حتى يكون تحصيلاً للحاصل بغير ذلك التحصيل الذى هو المح وهذا غير لازم [اللازم][572]، على هذا التقدير أي سبق القصد ذاتا فقط بل اللازم عليه انما هو القصد الى ايجاد موجود بوجود ومع ذلك القصد زمانا حاصل به فالازم ليس الا تحصيل الحاصل بذلك التحصيل أي بالتحصيل الناشئ من [ذلك][573]، القصد وهذا ليس بمحال[574]، والاول انما يلزم على تقرير وجوب تقدم القصد زمانا أيضاً كما نبهت له منا في تقرير.

قوله: (**اذ القصد الى ايجاد آهـ قوله اي مستمر**) فسربه لان الكلام في اثبات منافات القدم للعدم أي.

لطريانه ولو لم يكن المستند الى الموجب القديم قديما بمعنى كونه مستمرا الوجود بل يكون قديما بمعنى عدم كونه مسبوقا بالعدم فقط ولم يلاحظ استلزامه لاستمرار وجوده اذا الممكن [ما][575]، دام مادامت علته لم يثبت ما ذكر من المنافات لجواز كونه قديما قابلا لطريان لعدم ح ففسره باللازم لأنه [الملائم][576]، للمقام.

قوله:(يبطله برهان) آهـ ولا يرد عليه انه لا يجرى في الامور المتعاقبة فانه مذهب الحكماء وقد رده المتكلمون.

قوله:(لم يرد سؤال ان الحدوث) والمراد بهذا السؤال[577]، ما ذكره الش بقوله فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا يكون اخر اصلا كما في ان الحدوث ثم لا يذهب عليك انه يرد على هذا التعريف انه يلزم ان يكون الحركة الكون الواحد سكوتاً وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه ولا يرد عليه انه يلزم ان تكون الحركة الكون الثاني وهو يخالف **قولهم الحركة كونان** في انين في مكانين لجواز ان يكون المراد من التعريف

---

570 سبق ترجمته

571 في نسخة ب والمحال وهي اصوب، وفي نسخة أ والمح والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

572 [اللازم] اضافة من النسخة (ب)

573 [ذلك] اضافة من النسخة (ب)

574 سبق ترجمته

575 [ما]اضافة من النسخة (ب)

576 [الملائم] اضافة من النسخة (ب)

577 في نسخة أ والسؤال وهي اصوب، وفي نسخة ب والحدوث والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

هو انه ان كان مسبوقا يكون اخر في حيز اخر فمجموع الكونين حركة وايضاً يرد السؤال بل السكون بعد الحركة كما اذا انتقل الجسم في ان اخر حيز اخر فاستمر فيه انين فأن كونه فيه الان الثالث سكون مع هذا التعريف له لا يصدق عليه لأنه مسبوق بكون اخر في مكان اخر وهو كونه الاول في مكانه الاول في الان الاول الا ان يقال المراد بالمسبوقية المسبوقية بكون اخر في مكان اخر بل واسطة اي من غير ان يتوسط بين الكونين شيء اخر وقد توسط بين كونه الثالث في المكان الثاني وكونه الاول في المكان الاول شيء اخر من غير نوعه وهو الكون الثاني في المكان الثاني فانه من الحركة على ما وجهنا به التعريف ونفس الحركة على ظاهره فان يفيد انها هي الكون الثاني فقط وهكذا يتوسط الكون الذى من الحركة بين الكون الذي هو سكون وبين الكون الاخر في امكانه الاخر في كل سكون بعد الحركة وان جاوز لمكانه عن ثلثة.

قوله: (يرد عليه) آهـ أي على ظه وان اندفع بعد جعل المراد من التعريفين ما ذكر الش فغرضه من هذا بيان ما لأجله حمل الش التعريفين على المسامحة وحكم بان المراد ما ذكره لكن لما كان المفهوم يجب الظ من كلامه الش ان الحركة هي الكون الاول في المكان الاول والسكون هو هذا الكون أيضاً لكنه يكون حركة بشرط التجاوز في ان اخر الى مكان اخر وحصول كون اخر وسكون بشرط الحصول فيه ان اخر ايضاً وهذا كما ترى قال والحق ان الحركة آهـ.

قوله: (فلا يمتاز ان بالذات) أي بتمام الذات هذا هو المراد ولكن بقي الكلام في وجوب امتيازهما بتمامهما وعدم كفاية امتيازهما بالبعض.

قوله: (ان الحركة) آهـ يرد عليه أيضاً سؤال ان الحدوث.

قوله: (عند تجدد الاكوان) آهـ على ما ذهب إليه الأشاعرة فانه يتحقق الكون الاول والثاني فيصح التعريف.

قوله: (واما على القول ببقائها) ففيه اشكال ايضاً اذ لأكوان أولاً وثانيا حتى يصح ما ذكر من التعريف بل كون واحد استمر في الانات وقوله أيضاً معناه كما ان في قولهم الحركة كونان اشكال أو كما ان الاشكال على هذا القول يرد على قولهم الحركة كونان وكذا يرد على ما ذ كره الش على هذا القول كما لا يخفى لو صفه الكون بكون اخر هذا لكن يمكن ان يقال ان اريد انه على هذا القول الاول ولا ثاني يكونان متغايرين بالذات فسلم لكنه لا يضر لجواز ان يكون الاول والثاني في التعريفين ما يكونان متغايرين مط او بالاعتبار فقط وان اريد انه لا أول ولا ثاني متغايرين مطلقا او بالاعتبار فقط لكن يرد على هذا القول عدم تمايز الحركة والسكون بالذات والظ ان هذا الايراد اشكالا على هذا القول لأن هذا امر لازم على هذا القول التأمل.

قوله: (لان القدم ينافى العدم) ولا جواز للشيء مع منافيه فلا يجوز الزوال مع كون الشى قديماً فاذا اجاز زول شيء علم عدم كونه قديماً فيكون حادثا كذا قيل لكنه انما يصح اذا كانا من حيثية واحدة اما اذا كانا قديما ممتنع العدم بالغير ويكون جائز الزوال نظر الى ذاته فلا مانع ح من احتمال[578]، القدم وجواز الزوال في شيء فليكن السكون في هذا القبيل فلا يتم المق اعنى كونه حادثا.

قوله: (فيلزم التركيب) أي تركيب الواجب وهذا اللازم باطل فالملزم وهو وجود المجرد أيضاً كذلك.

قوله: سائر الاعراض أي الذى لم يستدل بحدوثه على حدوث الاعيان.

قوله: (فحدوث البعث) وهو حدوث الحركة والسكون .

قوله: (دليل) على حدوث الاعيان.

قوله: (وحدوث البعض الاخر) وهو ما عدى الحركة والسكون.

قوله: (مدلول) أي الحدوث الاعيان فلا دور.

قوله: (الش رحمه الله ولا يتصور قدم المطلق) آهـ هذا مما توهم بناء على ان القديم يجب سبقه على كل ما يصدق عليه انه حادث فلا يتصور دوام مقارنته مع الحادث ورد بان هذا انما هو في الحوادث المتناهية وفيما إذا كان الواجب سبق القديم على ما يصدق عليه انه حادثة في زمان معين حتى يلزم عدم تحقق حادث في ذلك

---

578 في نسخة ب احتمال وهي اصوب، وفي نسخة أ اجتماع والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

الزمان فينافى سبقه عليه دوام مقارنته اما اذا كانت الحوادث غير متناهية ولا يكون الواجب الا سبق القديم على ما يصدق عليه انه حادث ولو في ازمنته متعددة غير متعينة فلا منافات بين سبقه عليه ودوام مقارنة الحادث اذ يسبق على كل حادث مقارن في زمان مقارنته مع الحادث السابق فيتحقق سبقه على ما يصدق عليه انه حادث في الازمنة المتعددة الغير المتناهية الا يرى ان نوع الورد يتصف بالبقاء شهرين[579]، مع أن كل جزى منه لا يتصف به الا يومين أو ثلثة ايام.

قوله: (فيأخذ) آهـ هذا مما اذ كون جزائية هم غير متناهية لا يتصف المطلق ببداية الوجود الحقيقة اللهم الا ان يكون المراد اخذه مجازا وتكون تلك الجزئيات[580]، واسطة في العروض لاتصافه بانه لوجوده بداية.

قوله: (لا بداية لها) أي لتلك الجزئيات[581]، لا لمجموعها من حيث هو فانه حادث لحدوث اجزائه والحادث له بداية.

قوله: (فيأخذ أيضاً حكمها) وهو عدم البداية المستلزم للقدم.

قوله: (وأيضاً لو) آهـ لا يذهب عليك ان صحة ما ذكره لا تقتضى الا عدم اتصاف افراد المط بعدم التناهي في الماضي لا في المستقبل فقط اذ ما تكون افراده غير متناهية في المستقبل فقط ويكون عدم تناهيها بمعنى لا يقف لا يكون قديما مع ان نعم الجنان من الثاني دون الاول [من الاول][582]،

قوله:(والأصوب) آهـ انما قال هكذا لان يمكن ان يقال مراد الش انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات[583]، لان ذلك يقتضى عدم تناهيها مع انه باطل ببرهان التطبيق ولا يتوهم ورود الاعتراض على هذا أيضاً بلزوم عدم اتصاف نعم الجنان بعدم التناهي مع انها موصوفة [هو فتولة][584]، به لان عدم تناهيها انما هو بمعنى لا يقف والموجود منها متناه انما ولا يجرى برهان التطبيق في غير المتناهي بهذا المعنى اذا هو لا يدل الا على بطلان الامر الغير المتناهية الموجودة بالفعل في نفس الامر فتأمل.

قوله: (او الجوهر) على تقدير وجوده كما ذهب اليه المتكلمون.

قوله: (الصفة) أي صفة الذات الواجب بالذات.

قوله: (من تسليم المدعي) وهو وجود ذات واجب بالذات لكنه فيه ان المدعى ليس هذا القدر فقط بل هذا مع كونه محدثاً للعالم الذى ثبت وجوده وحدوث مع انه ليس في تسليم هذا أيضاً الا ان يقال اذا سلم وجود واجب كذلك فكونه محدث لهذا العالم كالثابت لظهور ان غيره من العالم فلا يصلح محدثا له.

قوله: (وكلامنا) آهـ اشارة الى جواب اخر حاصلة ان الكلام في ان جائز الزوال الذى يكون مباينا للواجب بان يكون جائزاً الانفكاك عنه من[585]، جملة العالم فلا ايراد بصفته ومجموع صفته وذاته لعدم كونها مباينين بهذا المعنى.

قوله: (فيصكلح محدثا) آهـ وذلك لأن الشيء لا يكون دالاً على نفسه ح.

قوله: (وحمل المحدث) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل المراد بالمحدث في قوله والمحدث للعالم آهـ هو المحدث بالذات له اي ما لا يكون في احداثه محتاجا الى الشيء والش ايضاً حمله عليه فلا يرد على استدلاله انه يجوز ان لا يكون من جملة آهـ لأن ما يكون جائزاً الوجود ممكن والممكن ولاحتياجه الى العلة الفاعلية البتة لا يصلح ان يكون محدثا بالذات لان احداثه محتاج الى وجوده اذ مفيد الوجود لابد وان يكون موجوداً ووجوده محتاج الى فاعله والمحتاج الى المحتاج الى الشى محتاج الى ذلك الشى فأحداثه محتاج الى فاعله أيضاً فكيف يصلح محدثا بالذات فأجاب بقوله وحمل المحدث آهـ ومحصلة ان ايرادنا على استدلال الش ومبنى على كلامه

---

579 في نسخة أ شهرين وهي اصوب، وفي نسخة ب سهرين والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

580 في نسخة أ الجزئيات وهي اصوب، وفي نسخة ب الجزئات والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

581 سبق ترجمته

582 [من الاول] اضافة من النسخة (ب)

583 سبق ترجتمه

584 [هو فتولة] اضافة من النسخة (ب)

585 في نسخة أ من وهي اصوب . وفي نسخة ب يكون في والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

وكلامه لا يساعد هذا حمل اعنى قوله مع ان العالم آهـ لأنه استدلال منه على ان جائز الوجوب لكونه من جملة العالم لا يصلح لكونه محدثا له ولإخفاء في انه مشعر بان عدم اصلاحه له انما هو اللزوم كون الشى دال على نفسه وعلامة له على سيصفح عنه المح مع انه لو حمل المحدث على هذا المعنى لم يحتج في ابطال اصلاحه اليه بل يستدل على بطلانه ايضاً بان الممكن لا يكون محدثا بالذات لما عرفته بل لا يكون باطلا ح الا بهذا الا بما ذكره الش لمكان [ما][586]، اورد المح من الاحتمال،

أدلة ابطال التسلسل:

على ان ترتيب الش عدم الاصلاح[587]، على كونه من جملة العالم لا يساعد حمل المحدث على هذا المعنى ايضاً اذ جائز الوجود لا يصلح أن يكون محدثا للعالم بهذا المعنى لما عرفته سواء كان جملة العالم أو لم يكن أي لا احتياج في ابطال اصلاحه ح الى ملاحظة كونه من جملة العالم اصلا هكذا ينبغي ان يقرر المقام.

قوله: (فلا يكون) أي ما يكون من جملة[588]، العالم مبدا ومدلولا.

قوله: (اذ لا يكون ح) أي حين اذا كان مبدأ و مدلولا لا يكون من جملة العالم والا يلزم كون الشى دالا على نفسه وعلامة لها.

قوله: (فيلزم التناقض) أي على تقدير كون من جملة العالم يلزم التناقض وهو ان يكون مبدء له وان لا يكون مبدء له إما الاول فبالغرض واما الثاني فباستلزام كونه من جملة العالم له اذ على تقدير كونه من جملته لوكان مبدأ له يلزم كونه علامة ودالا على نفسه كما عرفته بناء على ما سبق من المحشي من ان المعلوم المعين يدل على العلة المعينة عند العلم بانتفاء سائر العلل والعلم بانتفائها هنا امر ممكن بل واقع فلا يرد ما توهمه بعض المحشي من انه على تقدير كونه من جملة العالم انما يدل على مبدء قاله[589]، لا على ما هو مبدئه [آهـ][590]، على اليقين[591]، وهذا ليس من دلالة الشى على نفسه بل من دلالته على ما هو اعم منها ولا ضير فيه فنفى دلالته الشى على نفسه وابطالها هنا غير مفيد لعدم لزومها في هذا الموضع.

قوله:(الاول طريقة الحدوث) حيث اخذ فيه كون جائز الوجود من جملة العالم وقد ثبت كونه حادثا بجميع اجزائه ولم يكتف فيه بمجرد جواز وجوده ولا يرد ان اللازم ليس الا كونه من جملة مطلق العالم لا من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه على ما سبق من المح في قوله لكن يرد عليه اه فهذا أيضاً ليس الا طريقة الامكان لان ذلك كان ايرادا من المح على هذه الطريقة والكلام هنا مبنى على ما زعمه الش.

قوله:(ووجه القرب ظاهر)[592]، فان المدلول واحد والحدوث والامكان متقاربان ولم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل[593]، مقدمة في شيء منهما.

قوله:(فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام) وهذا البرهان مستلزم لبطلان التسلسل[594] اذ بعد ثبوت الواجب تنقطع السلسلة لا مفتقر إليه اذ يثبت الواجب به من غير ملاحظة كون التسلسل[595] باطلا وكذا الدور فاثبت[596]، الش الاستلزام بالافتقار ولما كان الايراد مبنيا على جعل الابطال بمعنى البطلان كما لا يخفى اندفع بحمله على

---

586 [ما] اضافة من النسخة (ب)
587 في نسخة ب الاصلاح وهي اصوب، وفي نسخة أ الاصصلاح والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
588 في نسخة ب جملة وهي اصوب، وفي نسخة أ حملة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
589 في نسخة أ قاله وهي اصوب، وفي نسخة ب ماله والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
590 اه اضافة من النسخة (ب) يقصد به انتهى
591 في نسخة ب اليقين وهي اصوب، وفي نسخة أ التعيين والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
592 في نسخة ب الظاهر وهي اصوب، وفي نسخة أ ظ والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
593 في نسخة ب والتسلسل وهي اصوب، وفي نسخة أ والتس والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
594 في نسخة أ التس. وفي نسخة ب التسلل كلاهما خطأ لغوياً، والصواب التسلسل وهي اصوب .
595 سبق ترجمته
596 في نسخة أ فاثبت، وفي نسخة ب فاشتبه على والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

معنى اقامة دليل ينتج بطلانه لكن يرد بعد ان التمسك بأحد ادلة بطلانه ليس افتقارا الى ابطاله بمعنى ان يكون افتقارا الى اقامة دليل منتج لبطلانه انما يكون كذلك ان لو لم يكن لبطلانه دليل آخر الا ان يقال المراد بالأحد هو الاحد لا على التعيين أي الفرد المنتشر لكنه لا يفيد هنا اذ الكلام في هذا البرهان بخصوصه وهو فرد معين من براهين بطلانه وقد فصلنا هذا نوع نوع تفصيل في صدر حاشيتنا المتعلقة بحاشية مولانا ميرزا جان على رسالة اثبات الواجب[597]، عليك بالمراجعة.

قوله: (واما الانقطاع) أي انقطاع السلسلة حتى يبطل التسلسل[598]، ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة.

قوله: (فيضم مقدمات) اخرى قد فصلت هذه المقدمات في رسالة اثبات الواجب وحاشية مولانا محمد الحنفي عليها وحاشية مولانا ميرزا جان على هذه الحاشية ولنا الكلام فيها في تعليقاتنا على حاشية مولانا ميرزا جان فعليك بالمراجعة.

قوله: (فظهر ان امر الافتقار بالعكس) أي ابطال التسلسل[599]، بمعنى اقامة دليل منتج لبطلانه مفتقراً الى اثبات الواجب لا بالعكس هذا ما اورده[600]، وفيه انه لا وجه لهذا بعد حمل ابطال التس على معنى اقامة دليل منتج لبطلانه كما عرفته والاعتراف بان التمسك بأحد ادلة بطلانه افتقار الى بطلانه ابطل له بالمعنى المذكور اذ يصدق بعد وانه تمسك بأحد ادلة بطلانه [اللهم الا][601]، أن يحمل هذا الكلام على انه نفى لكونه تمسكا بأحد ادلة بطلانه لأنه انما ينتج اولاً بثبوت الواجب ثم يضم مقدمات اخرى ينتج بطلانه فهو تمسك ببعض احد ادلته.

قوله: (واعلم) آهـ اشارة الى اتمام تصحيح ما اشتهر من ان هذا البرهان بعد ثبوت الواجب يدل على بطلان الدور وايضاً والى ان جملة الممكنات التي يثبت بها الواجب بعد نقل الكلام الى مجموعها من حيث هو مجموع يمكن ان تكون مشتملة على الدور.

قوله: (البرهان السابق) وهو طريقة الامكان اذ لا يتوهم تسلسل[602] على طريقه الحدوث والقول بان العالم حادث بجميع اجزائه.

قوله: (يبطل التسلسل)[603]، أي بعد اثبات الواجب به و ملاحظة ما ذكر سابقا من المقدمات معه.

قوله: (في جانب العلل فقط) وذلك لان اصل وجود هذه السلسلة انما هو لان كل ممكن موجود لابد ان تكون له علة موجودة وممكن ما موجود فلو لم يكن [علته][604]، واجباً لكانت له علة موجودة ممكنه ولتلك العلة ايضاً كذلك وهكذا فأما ان تتسلسل العلل أو تدور ثم ينتقل الكلام الى المجموع لأنه ايضاً موجود ممكن محتاج الى علة وعلته اما نفسه او جزءه[605]، أو خارج عنه والا ولان باطلان لامتناع كون الشى علة لنفسه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات الموجود يكون واجباً لذاته كما فصله الش أيضاً فبهذا السلسلة هو المعلول الاخير واذا كان مبدء السلسلة هو يكون التسلسل في جانب العلل.

قوله: (وهي لا تكون الا مجتمعة) اذ هذه العلل مؤثرة بعضها في بعض ويجب وجود العلة المؤثرة في زمان وجود المعلول وبالجملة البرهان السابق إنما يبطل التسلسل[606]، في العلل المجتمعة ولا يدل على بطلان الامور الغير المتناهية مط.

---

597 الدواني، الجلال الدين الدواني، رسالة اثبات الواجب، الناسخ: محمد بن محسن بن محمد صالح، مكان النسخ: بغداد ،تاريخه 1225.

598 سبقت ترجته

599 سبقت ترجته

600 في نسخة أ اورده وهي اصوب، وفي نسخة ب اراده والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

601 [اللهم الا] اضافة من النسخة (ب)

602 سبق ترجمته

603 في نسخة أ التس، وفي نسخة ب التسلل كلاهما خطأ، والصواب التسلسل وهي اصوب .

604 [علته] اضافة من النسخة (ب)

605 في نسخة ب جزءه وهى اصوب، وفي نسخة أ جزئه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

606 في نسخة أ التس. وفي نسخة ب التسلل كلاهما خطأ، والصواب التسلسل وهي اصوب .

قوله: (يعم) آهـ هذا عند المتكلمين إما عند الحكماء فإنما يدل على بطلان التسلسل في جانب العلل لا في جانب المعلولات بان يكون مبداء السلسلة العلة الاولى لانهم يشترطون لجريانه الترتب بين الاحاد أي احاد السلسلة ولا ترتب في حيثية المعلولة[607]، وكذا الا يدل على بطلانه في الامور المتعاقبة عندهم لاشتراطهم لجريان اجتماع اجزاء السلسلة في الوجود أيضاً والمتكلمون ردوا الشرطين وقالوا لجريانه في الامور الغير المتناهية الموجودة مط مترتبة او غير مترتبة مجتمعة او متعاقبة ويطلب تفصيل ما للفريقين وما عليهما من رسالة اثبات الواجب القديمة للإستاد الدواني في المسلك الثاني وحواشيها.

قوله:(المفارقة) أي عن الابدان فانه سيظهر[608]، أن هذا الكلام مبنى على كونها حادثة بحدوث الابدان وح لا يتصور على تقدير قدم نوع الانسان الا وجود النفوس الغير المتناهية المفارقة عن الابدان اذ من الازل الى أي زمان اخذ فيما لا يزال خلت ابدان غير متناهية ولكل نفس ولا تخرب النفس بخراب البدن بل تبقى موجودة بعد خرابه فتوجد نفوس غير متناهية بمفارقة عن الابدان واما عدم تناهيها في المستقبل على التقدير المذكور فإنما هو بمعنى لا يقف وهذا البرهان لا يجرى فيما هو بهذا المعنى اتفاقا.

قوله: (لأنها مترتبة) يفهم من هذا انه يشترط لجريانه الترتب[609]، بين الاجزاء أي اجزاء السلسلة مع ان ما ذكره سابقا من جريانه في جانب المعلولات أيضاً مبنى على عدم اشتراطه فأما هذا الكلام مبنى على تسليم اشتراطه والاول على منعه أو الكلام في الموضعين مبنى على اشتراطه لكن ما ذكره سابق مبنى على [منع][610]، عدم الترتب[611]،

من حيثية المعلولية كيف وهذه الحيثية مضايقه[612]، لحيثية العلية ولا تتحقق بدونها.

قوله: (بعض الافاضل) وهو السيد الشريف على الجرجاني في حاشية على الشرح القديم على التجريد.

قوله: (فلا تطبيق) آهـ اذ الترتب[613]، بحسب اجزاء الزمان لا يستلزم الترتب[614]، بين النفوس الحادثة في زمان واحد.

قوله:(يدفع تطبيق الفرد بالفرد) أي الوحداني هذا من قبيل ارخاء العنان والا فلا يدفع تطبيقه ايضاً لجواز أن اخذ السلسلتين منها على تقدير عدم تناهيها بحيث تكون اجزائهما وحدانية ايضاً ويساق البرهان فيدل على انقطاعها ولا يضر امكان مقارنة جملة لكل من تلك الاحاد الوحدانية أو لبعضها بل وجودها بالفعل ايضاً اذ كون كل جملة توجد في زمان واحد متناه لتناه[615]، الابدان الموجودة فيه التي هي شروط لحدوث النفوس وامتناع كونها غير متناه[616]، امر معلوم.

قوله: (وهو غير لازم) أي في جريان برهان التطبيق ودلالته على بطلان الامور الغير المتناهية.

قوله: (الاجزاء المترتبة) أي و لو بحسب الازمنة.

قوله: (ولو متفاوتة) بان يكون بعض الاجزاء اقل وبعضها اكثر والحاصل تأخذ سلسلة من النفوس الحادثة اليوم الى غير النهاية واخرى من الحادثة امر مثلا اي غير النهاية بان تجعل ما حدث في كل يوم جزء واحد انظر الى السلسلتين سواء كانت تفاوة[617]، بين تلك الاجزاء قلة أو كثرة او لم تكن ونسوق البرهان.

---

607 في نسخة أ المعلولة وهي اصوب، وفي نسخة ب المعلولية، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
608 في نسخة أ سيظهر وهى اصوب، وفي نسخة ب ليظهر والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
609 في نسخة ب الترتب وهي اصوب، وفي نسخة أ الترتيب، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
610 [منع] اضافة من النسخة (ب)
611 سبق ترجمته
612 في نسخة ب مضايقه وهي اصوب، وفي نسخة أ مضانقه ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
613 سبق ترجمته
614 سبق ترجمته
615 في نسخة ب متناه لتناه وهي اصوب، وفي نسخة أ متناهيا، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
616 في نسخة ب متناه وهي اصوب، وفي نسخة أ متناهية، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
617 في نسخة ب تفاوة وهي اصوب، وفي نسخة أ تفاوت، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

قوله: (اذ كل جملة) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل انما يكفى انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة إذ لو لم يجز[618].

عدم تفاوة[619]، جملة من تلك الاجزاء واما على تقدير جوازه ح فلا يكفى الانطباق المذكور في بطلان وجود الامور الغير المتناهية لأنه انما يدل على انقطاع تلك الاجزاء وعدم كونها غير متناهية ولا يدل على ان كل جزء منها ايضاً متناه فأجاب بقوله اذ كل جملة اه وتطبيق الجواب على السؤال ظه.

قوله: (فيجرى في مثل الحركات) آهـ أي فيما هو مثل لها في كونه متعاقبا لكن يكون موجودا حقيقة واما في نفس الحركات الفلكية فلا يجرى فيها على طريقة الحكماء لان الموجود من الحركة عندهم هو الحركة بمعنى التوسط وهى كيفية وحدة مستمرة فلا تعدد فيها فضلا عن كونها متسلسلة حتى يجرى البرهان فيها واما الحركة بمعنى القطع فلا وجود لها الا في الوهم فلا يجرى فيها باعتبارها ايضاً نعم يجرى على طريقة المتكلمين من أن الحركة اكوان متجددة موجودة لكن الافلاك عندهم حادثة فليست لها حركات غير متناهية موجودة اللهم الا أن يقال المراد الجريان فيها على طريقة المتكلمين على تقدير قدمها فهذا ايضاً احد ادلة بطلان قدمها على طريقتهم.

قوله: (كذلك) أي مفصلة.

قوله: (فتأمل) يمكن أن يكون اشارة الى ما حقق من أن الاشياء معلومة له تعالى بصورة واحدة بسيطة اجمالية فالأعداد وامثالها موجودة في علمه تعالى بدون تعدد فلا ينتقض البرهان بها نظرا الى علمه الشامل أيضاً.

قوله: (بالممتنعات) بل بالواجب وصفاته الذاتية بناء على انها غير مقدورة بل صادرة عنه تعالى ايجاباً.

قوله: (كالش رحمه الله فان الاولى) [اكثر][620]، آهـ علة لورود النقض بالمعلومات والمقدورات محصله ان النقض بهما وارد عليه لأنه يجرى في كل جملتين غير متناهيتين تكون احديهما ازيد من الاخرى وهاتان الجملتان كذلك لان جملة المعلومات ازيد من جملة المقدورات مع ان المدعى متخلف لكونهما غير متناهيين اتفاقا فقول الش مع عدم لا تناهيهما اشارة الى تخلف المدعي هذا ويرد عليه ان مجرد زيادة احديهما على الاخرى لا يستلزم ورود النقض بهما اذ المفروض انما هو جريانه في جملتين غير متناهيتين تكون احديهما جزء للأخرى وتكون الاخرى زائدة[621]، عليها بقدر متناه مع ان زيادة المعلومات على المقدورات يجوز أن يكون بقدر غير متناه فالأولى ايراد النقض بكل منهما على الانفراد كالأعداد ثم لا يذهب عليك انه لا يتوهم النقض بهما على طريقة الحكماء من اشتراط الترتيب بين احاد الجملتين لجريان البرهان المذكور بل توهم والاحتياج الى الجواب عنه انما هو عند المتكلمين القائلين لجريانه في الامور الموجودة الغير المتناهية.

قوله:(والمعلومات) ولا ينافيه كون الحوادث الاستقبالية الغير المتناهية معلومة له تعالى بالفعل إذ عدم تناهيها بمعنى لا يقف كون الموجودة منها بالفعل متناهياً ليس الا بالنظر الى الوجود الخارجي والوجود في اذهاننا مفصلا ومعلوميتها له تعالى بالفعل لا يستلزم وجودها بالفعل بأحد الوجودين المذكورين لكن ويبقى النقص بها بالنسبة الى وجودها في علمه تعالى وقد عرفت وجه التفضيل[622]، عنه فيما سبق فتذكر.

قوله:(بناء) الخ[623] فان قلت على هذا لا يكون الاستدراك متوهما بل محققا اذ على هذا مع ملاحظة حمل الوحدة على الوحدة بالذات كما هو مبنى الكلام أيضاً لا شبهته في تحققه قلت يمكن أن يجعل تصريحا بما علم التزاما فلاستدراك حقيقة.

قوله: (علم حقيقته) أو حكما فان كونه في حكم العلم يوجب توهم الاستدراك أيضاً.

---

618 في نسخة ب يجز وهي اصوب، وفي نسخة أ يخر، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
619 في نسخة ب تفاوة وهي اصوب، وفي نسخة أ تناهي، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
620 [اكثر] اضافة من النسخة (ب)
621 في نسخة ب زائدة وهي اصوب، وفي نسخة أ زايدة ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
622 في نسخة أ التفضيل وهي اصوب، وفي نسخة ب التفصي، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
623 في نسخة ب الخ وهي اصوب، وفي نسخة أ اه ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

قوله: (وحاصل الدفع) آهـ احتاج الى بيان هذا الحاصل لئلا يتوهم ان الش اشار الى دفعه بجعله خبراً بعد خبر لقوله والمحدث للعالم لا نعتا لله فيرد عليه انه يتوهم استدراك بعد ذكر الله سواء نعتا له اول اذ بعد رجوع ما ذكره الش من الدفع الى ما ذكره المحشى لا يتوهم ما ذكرناه فلا يرد عليه ما رتبناه عليه من الايراد ايضه لكن لا تبقى نكته لما صنعه الشى من جعله خبرا بعد خبر لا نعتا لله ح الا ان يقال حمل المحشى ما ذكر [آهـ][624]، الش على انه بيان الحاصل المعنى لا مفهوم مطابقي للكلام فلا ينافى جعله نعتا قوله في حقيقة ادرج لفظ الحقيقة لان صفة الشي لا يتوهم مشاركة غير له فيها فينفى مشاركة الغير في صفة الوجوب لا يثبت عدم مشارك في مفهوم وجوب الوجود مط الا ان يراد بالصفة ما هو مفهومه فادرج لفظة الحقيقة تعيينا لما هو المراد فالمراد بحقيقة صفة وجوب الوجود مفهومه الكلى.

قوله:(ات) آهـ بناء على عدم جعل احد بدلا عن الله فان ابدال النكرة عن المعرفة جائز عند بعض.

قوله:(على الكمال) قيد به لأنه لو لم يقيد به لامكن منع الملازمة ايضاً باحتمال ان يكون احدهما قادراً على الكمال والاخر ناقص القدرة وليس من شان ناقضها ان يمانع كمال القدرة.

قوله:(أو بالقوة) اكتفى بكونها صانعين بالقوة لان كونهما صانعين كذلك كان في استلزام امكانها الامكان التمانع أيضاً والمراد مجرد تقيد تتم الملازمة معه دفعا للإيراد.

قوله: (فلا يرد) آهـ محصل السؤال ان الدليل لا يستلزم المدعى لأنه انما يدل على امتناع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من صانع مع ان المدعى امتناع صدقه على اكثر من واحد مط سواء كان صانعا اولا فيتقيد الا له في نقيض المدعى المذكور هنا بالصانع القادر على الكمال اشارة الى ان المدعى ايضاً انما هو امتناع صدق على اكثر من صانع كذلك فالدليل مستلزم للمدعى هكذا قيل وفيه ان نقيض المدعى جزء من الدليل الخلفي ومجرد تخصيص الدليل لا يقيد تخصيص المدعى والا لم يرد السؤال بكون الدليل خاصاً والمدعى عاما في شئ من المراد فالا وجه ان يقال محصل السؤال منع الملازمة في.

قوله: (لو امكن الهان) لامكن بينهما تمانع فدفعه بتقييد الإله في المقدم بالصانع القادر على الكمال فاختص الدليل بإفادة وحدة الصانع الموصوف بما ذكر فاصل[625]، ما ذكره الش[626]، فيما سبق في تحرير المدعى بان ما ذكر من الدليل لا يقيده لأنه يقيد ان المدعى عدم امكان كون الواجب اكثر من واحد مط سواء كان صانعا كذلك اولاً والدليل انما يفيد عدم امكان كون الصانع المذكور كذلك كما عرفت.

قوله:(صانعا قادر) أي على الكمال بالفعل او بالقوة.

(صفات المعاني والصفات المعنوية)

بيان ان لله صفاته أزلية قائمة بذاته:

قوله:(والاخر بخلافه) أي لا يكون صانعا قدراً على الكمال لا بالفعل ولا بالقوة وانما حملنا مخالفة الاخرى على هذا المعنى لأنه لو كانت مخالفته في القدرة بالفعل فقط مع كونه قادراً على الكمال بالقوة لتمت[627]، الملازمة ولم يرد عليها هذا الاحتمال.

قوله: (أو يقال التعطل) آهـ نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظه يعنى أنه وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعا كامل القدرة يلزم اما الايجاب او التعطيل واما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافى الوجوب فاذا دل الدليل على انتفاء الصنع والقدرة الكاملة في اكثر من واحد فقد دل على انتفاء مفهوم الواجب بالذات فيه ايضاً لانتفاء الملزوم حين انتفاء اللازم فالدليل كما يفيد وحدة الصانع المذكور يفيد وحدة الواجب بالذات ايضه فلا غبار على ما ذكره الش فيما سبقت في تحرير المدعى أيضاً وهذا هو الاولى

---

624 [اه]اضافة من النسخة (ب)

625 في نسخة ب فاصل وهي اصوب، وفي نسخة أ فاختل ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

626 في نسخة أ الش وهي اصوب، وفي نسخة ب المح، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

627 في نسخة أ لتمت وهي اصوب، وفي نسخة ب لتحقق، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

في الجواب اذ على الاول لا يفيد الدليل الا وحدة الصانع المذكور مع ان المشهور انه هذا برهان يفيد وحدة الواجب مط.

قوله:(فلا يكون الموجب واجباً) نقل عنه ولا يكون المتعطل تناقض القدرة أيضاً واجباً.

قوله: (على هذا) أي ان الموجب لا يكون واجباً لكون الايجاب نقصا.

قوله:(أن الواجب تعالى موجب في صفاته) وقد عرفت[628]، انه منزه عن النقص فعلم ان الايجاب لا يوجب نقصا حتى يوجب انه لا يكون الموجب واجبا أيضاً.

قوله:(مشكل) لا اشكال فيه اذ صفاته كمالات له تعالى فانه ليس موجبا الا في صفاته الذاتية الكمالية واذا كانت الكمالات صادرة عنه بالإيجاب تكون الصف به من كونها صادرة عنه بالاختيار فالإيجاب فيها كمال بخلاف غيرها فانه لا كمال له سبحانه وتعالى منه فلو صدر عنه بالإيجاب يكون نقصا وهذا ظه.

قوله:(الاول النقض) بان هذا الدليل يجرى في الواجب الواحد مع ان المدعى متخلف لتحققه اتفاقا بلا شبهه.

قوله: (فيلزم العجز) نظراً الى عدم تنفيذ[629] الارادة.

قوله:(او تخلف المعلول) آهـ نظر الى كون الذات علة له مقتضته له اقتضاء تاما ضروريا واو هذه لمنع الخلو لأنه على تقدير عدم حصول احدهما يلزم كل من اللازمين.

قوله:(يحيل عدمه) أي يجعل عدمه محال.

قوله:(وهو لا يمكن) آهـ أي كون التعليقين مما لا يمكن في صورة النقض بل اقتضاء الذات مقدم ولو بالذات على اقتضاء الارادة فلا يرد أن عدم الامكان في صورته انما هو اذا لم يخير ازلية تعلق الارادة اما على تقدير جوازه فتمكن معيتها وذلك لان هذا انما هو على تقدير ان يكون المراد بالمعية المعية الزمانية اما اذا كان المراد بها المعية التي[630]، تعم الذاتية وهى عدم حصول الاحتياج بينهما على ما نبهنا عليه بقولنا ولو بالذات فلا ورود له لكن انما يتم هذا بناء على ما اشتهر من ان [ما][631]، مع المقدم بالذات مقدم بالذات والا فليس وجه اخر لتقدم اقتضاء الذات ما اوجب على اقتضاء الارادة عدمه بالذات في غير نفس الارادة واقتضائها عدم نفسها مع انه لا يفرض[632]، تعلقها بعدمها فافهم.

قوله:(بالممكن الصرف) أي الذي لم يصر ممتنعاً بالغير أيضاً أي كما انه ليس ممتنعا بالذات اذ ليس تعلق ايرادة احدهما[633]، سابقاً على تعلق ارادة الاخرى حتى يصادف تعلق ارادة ذلك الاخرى ما هو ممتنع بالغير فلا يلزم عجزه على تقدير عدم حصول مراده.

قوله:(لا تدفع)آهـ اشارة بهذا التفسير الى أن في كلام الش تسامحاً من وجهين احدهما[634]، انه ذكر الخاص وهو التضاد واراد العام هو التدافع والتنافي مط والاخر هو ان في كلام مضافاً محذوفاً والمراد نفي التنافي بين تعليقي الارادتين وانما وانما حكم بحذف المضاف لكون الكلام في التعلقين لا في نفس الارادتين كذا قيل لكن في جعل مسامحة لأنه انما يصح اذا استعمل التضاد هنا بحسب الاصطلاح مع انه يجوز ان يكون مستعملاً بحسب اللغة ويكون وهو لغة بمعنى التدافع والتنافي مطه.

قوله: (لم يرد بالتضاد) آهـ قيل ان الارادتين وجوديتان فلو ثبت بينهما امتناع اجتماع كانتا متضادتين البتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر انواع التقابل واعترض عليه بانه لو كان المنفي بينهما تقابل التضاد لكان المثبت بين المرادين واعنى الحركة والسكون هذا التقابل ايضاً وليس كذلك ثم قيل ولو علل المحشى عدم كون

---

628 في نسخة أ عرفت وهي اصوب، وفي نسخة ب تقرر، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

629 في نسخة ب تنفيذ وهي اصوب، وفي نسخة أ تقييد، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

630 في نسخة ب التي وهي اصوب، وفي نسخة أ اللتي، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

631 [ما] اضافة من النسخة (ب)

632 في نسخة ب يفرض وهي اصوب، وفي نسخة أ يعرض، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

633 في نسخة ب احدهما وهي اصوب، وفي نسخة أ احدئهما، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

634 سبق ترجمته

المراد المعنى الاصطلاحي به لكان احسن كما لا يخفى والكل ليس بشي اما ذكره القائل اولاً فلانه وان كان وارداً نظراً الى التعليل الثاني اذ على تقدير عدم حصوله غير التضاد بينهما يكون نفيه كافيا هنا لكنه غير متجه

نظراً الى الاول اذ لظهور جواز حصول الضدين بالمعنى[635]، الاصطلاحي المتضاد معاً في محلين يظهر عدم الحاجة الى نفي التضاد بالمعنى الاصطلاحي فيعلم انه اريد به معنى التدافع والتنافي مطلقاً حتى يتصور بين الشيئين اللذين في محلين فيحتاج الى نفيه واما الاعتراض فلانه انما يصح ان لو كان الكلام في نفي تقابل الارادتين الناشئ من تقابل المرادين وليس كذلك بل الكلام انما هو في اثبات امكان تعلق الارادتين بهما بناء على عدمه التنافي بينهما نظراً الى ذاتهما كيف والتنافي الناشئ بينهما من المرادين حاصل غيكر منفي لكنه ليس بمضر هنا كما لا يخفى على ان ما بين المرادين هو تقابل التضاد عند المتكلمين وهذا العلم لهم فالظ كون ما فيه من الكلام جارياً على اصطلاحهم وكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة مذهب الفلاسفة[636]، والظه عدم ورود الاعتراض في هذا الفن على ما هو موافق الاصطلاح المتكلمين بكونه مخالفاً لما هو مذهب الفلاسفة بل الوارد فيه العكس ومن هذا عرفت حال دعوى اولوية تعليل المحشى به فتفطن.

قوله:(فلا كفاية في نفيه) لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام مع ان المدعي نفي مطلق التنافي بينهما هذا ما اراده وقد عرفت حاله فلا يقيده.

قوله:(اي دليهما) فسربه لان الامارة على معناها الاصطلاحي في ما يفيدة للظن مع ان هذا برهان التوحيد ويفيد اليقين.

قوله: (يلزم ان تقول) آهـ واللازم منتف والا يلزم تكفيرهم ولم يوجد بل حكموا بكونهم غير خارجين عن طريق الاسلام.

قوله:(قلت العجز) أي المنافي للإيمان اذا الكلام فيه.

قوله:(واما المشابهة التفويضية) آهـ وارادة الطاعة من الفاسق وكذا الايمان من الكافر من هذا القبيل بالجملة الارادة تساوق الامر عندهم والامر امران امر تكويني لا يجوز تخلف المأمور عنه ولو تخلف يكون عجزاً محالاً وامر تشريفي يجوز التخلف عنه لعدم كونه عجزاً كذلك لكونه تفويضاً.

قوله:(لجواز ان يوجد بأحدهما ابتداء) بانه لا يقع بينهما التمانع ولو كان ممكنا وانما قال بأحدهما التسليم ان امكان التمانع يستلزم انتفاع تعدد الصانع ثم لا يذهب عليك انه يدل كلامه هذا على ان الضمير في قول الش وهو لا يستلزم انتفاء اه راجع الى امكان التمانع بينهما لا الى عدم تعدد الصانع حيث قال بجواز وجوده بأحدهما وهذا مشعر بتعددهما لكن الوجود بأحدهما ولا تعدد للصانع على تقدير عدم وايضه في ضمير احدهما اعتراف بكونهما صانعين فينافي الوجود بأحدهما فقط مع ان الظ رجوعه الى الثاني كذا قيل وفيه انه يلزم المحذور الذي هربا عنه حكم بان كلامه دال على ان الضمير راجع الى امكان التمانع لا الى الثاني على تقدير حمل كلام المحشي على انه مبنى على جعل الضمير راجعاً الى الامكان المذكور ايضه لان هذا الامكان هنا

---

635 في نسخة أ بالمعنى وهي اصوب، وفي نسخة ب بمعنى، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

636 مذهب الفلاسفة: المتأخرين أتباع أرسطو وهم الذين يحكي ابن سينا والفارابي والطوسي قولهم: إن كلام الله فيض فاض من العقل الفعال على النفوس الفاضلة الزكية بحسب استعدادها فأوجب لها ذلك الفيض تصورات وتصديقات بحسب ما قبلته منه ولهذه النفوس عندهم ثلاث قوى: قوة التصور وقوة التخيل وقوة التعبير فتدرك بقوة تصورها من المعاني ما يعجز عن غيرها وتدرك بقوة تخيلها شكل المعقول في صورة المحسوس فتتصور المعقول صورا نورانية تخاطبها وتكلمها بكلام تسمعه الآذان وهو عندهم كلام الله ولا حقيقة له في الخارج وإنما ذلك كله من القوة الخيالية الوهمية قالوا وربما قويت هذه القوة على إسماع ذلك الخطاب لغيرها وتشكيل تلك الصورة العقلية لعين الرائي فيرى الملائكة ويسمع خطابهم وكل ذلك من الوهم والخيال لا في الخارج فهذا أصل هؤلاء في إثبات كلام الرب الذي عرفت به الرسل ودعت إليه وهو القائم بنفسه المباين لخلقه العالي فوق عرشه الفعال لما يريد بقدرته ومشيئته العالم بجميع المعلومات القادر على كل شيء فهم أنكروا ذلك كله. الحكمي، الحافظ بن أحمد رحمه الله (1342ه ــ 1377ه) **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد،** حققه وعلق عليه وضبط، محمد صبحي بن حسن حلاق، الجزء الاول، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة 1426ه، ج/1 ص482.

ليس الآبيين الصانعين لفرض امكانهما مقدماً هنا فالأوجه انه حمل الضمير على ظاهره والمراد بأحدهما احد الصانعين بالفرض وان كان واحدا في الحقيقة فتأمل.

قوله: (وهذا الجواب) أي الكائن في ضمن قوله لانا نقول آهـ الذي هو يمنع الملازمة فقط وهذا الكلام منه تمهيد لتوجيه قوله الش على أنه آهـ بحيث لا يكون مستدركاً بعد هذا الجواب نظرا الي الشق الاول منه بل لا يكون منافياً له من حيث انه يفهم من هذا الجواب ان المراد عدم التكون بالفعل مع انه يفهم من قوله على انه آهـ انه محتمل لكل [لكل][637]، من عدم التكون بالفعل وعدم التكون بالإمكان.

قوله: (على تقدير) أو هو تقدير أن يكون المراد بعدم التكون عدم بالفعل.

قوله:(على تقدير اخر) وهو تقدير أن يكون المراد بعدم التكون [عدم][638]، بالإمكان وانما كان انتفاء اللازم ممنوعاً على هذا لان العالم لإمكانه وعدم وجوبه ذاتاً يجوز ان يبقى في العدم ولا يوجد اصلاً نظرا الى ذاته.

قوله: (فتدبر) لعله اشارة الى لزوم الاستدراك نظراً الى الشق الاول منه بعد بل الأوجه الاخصر للش ان يقال بعد الجواب هذا ان اريد عدم التكون بالفعل وان اريد عدمه بالإمكان فانتفاء اللازم مم[639]، .

قوله: (قال في الشرح) آهـ أي الش والغرض من نقله بيان ما فيه من الخلل ليتبين وجه عدم التفات الش اليه في هذا الش.

قوله: **(فتقريره)** أي تقرير قوله تعالى:{ لو كان فيهما}[640]، آهـ على تقدير ان يراد بالضاد عدم التكون وما تضمنه هذا القول من برهان التوحيد.

قوله: **(ان الترديد)** اما على تقدير آهـ اي وقوعه والتقدير انه لو تعدد الالهة لوقع التمانع بينهما فلم يتكون السماء والارض لان تكونهما إما آهـ ولإخفاء في ان هذا بعيد لان جريان الترديد في تكوينهما يكفيه التعدد ولا يحتاج الى ملاحظة استلزام التعدد لوقوع التمانع فتأمل لكن ذكر الشقوق البعيد في محل الاستظهار والتقوية غير بعيد على انه يفهم ملاحظة وقوعه من قوله تعالى:{ ولعلى بعظهم على بعض} [641].

قوله: **(وجودهما)** أي الهين.

قوله: **(على ذلك التقدير)** وقوع التمانع بل انما يستلزم امكانه.

قوله: **(على الاطلاق)** آهـ أي من غير اعتبار كون التعدد مستلزماً لوقوع التمانع أولاً وهذ هو الظ كما عرفت ولا يذهب عليك انه لا يرد ما اورده على تقدير كون الترديد[642]، على الاطلاق من الارادين على تقدير كونه على تقدير التمانع أي وقوعه اما الثاني فظه واما الاول فلان عدم منافات كمال القدرة في نفسها لان تتعلق بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل ان سلم فإنما هو على تقدير عدم تمانعهما اما على تقدير وقوع التمانع بينهما بالفعل فلا يصح وهو ظاهر إذ لا اقل على تقدير التمانع من ارادة كل ايجاد المصنوع بالاستقلال.

قوله:(لا تنافي) الخ[643]، هذا انما يصح فيما يزيد وينقص من القدرة كقدرتنا وقدرة الواجب ليس كذلك اذ الموجب للمقدرة هو ذات الواجب والمصحح للمقدورية هو مجرد امكان المقدور فكيف يتصور والزيادة والنقصان في تعلق قدرته وهذا وارد على الاسناد أيضاً.

---

637 [لكل] اضافة من النسخة (ب)

638 [عدم]اضافة من النسخة (ب)

639 يقصد به ممنوع

640 الانبياء /22

641 المؤمنون/91

642 في نسخة أ الترديد وهي اصوب، وفي نسخة ب التقدير، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

643 في نسخة ب الخ وهي اصوب، وفي نسخة أ اهـ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

قوله:(عند الاستاذ) أبي اسحق الاسفراني[644]، فان افعال العباد الاختيارية واقعة بمجموع قدرته تعالى وقدرة العبد على ان تكونا متعلقتين بأصل الفعل عنده.

قوله: (الصانع مطلقا)[645]، أي سواء كان صانعاً مؤثراً بالفعل اولاً.

قوله: (فهي حجة إقناعيه) لمكان ما اورده المحشي فيما سبق كما عرفته .

قوله: (اذ ليس) تعليل لان يكون هذا القول منه سبحانه وتعالى سبباً لان يكون الظ من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر لا نفي تعدد المط.

قوله: (التمكن فيهما) لتنزهه عن التمكن فيكون المراد مؤثراً فيهما ومدبراً لهما فيفيد بظاهره نفي تعدد الصانع المؤثر ولا يذهب عليك انه ان جعل في اجليته كان الظه من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر أيضاً.

قوله: (اما على سبيل الاجتماع) بان تكون قدرة كل جزء لعله وجود كل.

قوله: (التوزيع) بان تكون قدرة احدهما مؤثرة تأثيراً تاما في بعض ما نشاهد وقدرة الاخر كذلك في بعض الاخر.

قوله: (فيلزم انعدام الكل) على تقدير وجود كل بمجموع القدرتين او البعض على تقدير التوزيع.

قوله: (عند عدم كون احدهما صانعاً) على ما يدل عليه امكان التمانع فان الش سلم ان امكانه مستلزم لعدم تعدد الصانع وأيضاً هو مطابق للواقع على ما عرفت تفصيله.

قوله: (لأنه جزء علة) على أن يكون وجود كل بمجموع القدرتين.

قوله:(او علة تامة) على تقدير التوزيع وجعل قدرة كل علة تامةً في البعض فقط.

قوله:(اي لا يوجد) فسربه اذ الكلام على تقدير ان يراد بالفساد عدم التكون والمراد بعدم الوجود عدم الوجود بالعقل[646]، والاك فعدم الوجود بالإمكان ليس منفيا فلا يكون اللازم منتفياً لو اريد به هذا اي عدمه بالإمكان .

قوله:(كلا) على التقدير الاول اذا انتفاء جزء العلة يستلزم انتفاءها[647]، اذ نفي الجزء يستلزم نفي الكل انتفاءها[648]، مستلزم لانتفاء معلولها والمفروض ان كلا معلولها.

قوله:(أو بعضاً) على التقدير الثاني فان قدرته علة تامة للبعض فقط فبانتفائها لا ينتفي الا هذا البعض.

قوله: (ويمكن) آهـ هذا تقرير اخر لبرهان التوحيد بحيث لا يرد عليه منع اللازمة على التقدير ومنع بطلان اللازم على اخر وأيضاً لا يرد عليه ما اورده المحشي على ما في شرح المقاصد وهذا اولى من التوجيه الاول اذا الاحسن توجيه برهانه بحيث يفيد نفي تعدد الواجب مط لا نفي تعدد المؤثر فقط فالضعف الذي اشار اليه بلفظ يمكن ليس الا نظراً الى كونه مخالفاً لما يفيده ظاهر لفظ الآية الكريمة ثم لا يذهب عليك انه يكون المراد بالفساد في الآية عدم التكون بالفعل على هذا التوجيه أيضاً.

قوله:(لم يكن العالم ممكنا) بل ممتنعا فلا يراد أنه يجوز أن لا يكون ممكناً ويكون واجباً فكيف يصح قوله فضلاً آهـ.

قوله: (والا) آهـ أي لوكان العالم ممكناً على تقدير تعدد الالهة ولا يذهب عليك انه يمكن حمل ما نقله الش في توجيه كون الملازمة قطعية على هذا الوجه ويكون المراد من قوله فلم يوجد مصنوع لا يمكن وجوده فضلاً

---

644 الإمام العلامة الاحد، الاستاذ، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني، الاصولي، فقه الشافعي، الملقب بركن الدين، المتكلم الأصولي ، احد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنفات الباهرة، وله التصانيف الجليلة، منها: كتابه الكبير الذي سماه جامع الخلى في أصول الدين والرد على الملحدين رأيته في خمسة مجلدات، وذكره أبو الحسن عبد الغافر الفارسي، في سياق تاريخ نيسابور، فقال في حقه: أحد من بلغ حد الاجتهاد من العلماء لتبحره في العلوم واستجماعه شرائط الإمامة، وكان طراز ناحية الشرق، فتوفي بها يوم عاشوراء، سنة ثماني عشرة وأربعمائة، ثم نقلوه إلى إسفراين، ودفن في مشهده، رحمة الله تعالى، وينظر: الذهبي، شمس الدين ابو عبدالله، **سير أعلام النبلاء**، ج/13 ص101، وينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ج/1 ص28.

645 في نسخة ب مطلقا وهي اصوب، وفي نسخة أ مط، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

646 في نسخة ب بالعقل وهي اصوب، وفي نسخة أ بالفعل ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

647 في نسخة ب انتفاءها وهي اصوب، وفي نسخة أ انتفائها ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

648 سبق ترجمته

عن حصوله بالفعل لكن ياباه جعل التعدد فقط مستلزما لإمكان التمانع فيما نقله مع ان المستلزم له في هذا التوجيه بمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء .

قوله:(لو اريد باللازم) آهـ نقل عنه بعين يمكن ان يراد باللازم ذلك أي عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة وتقرير الدليل ح هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او بأحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا مما لا يخفى بعده فتأمل وقوله فيما نقل عنه لامتناع آهـ متعلق بقوله فيه امكن ان لا يوجد وبطلان الشقوق قد علمته فيما سبق لكن في قوله امكن ان لا يوجد آهـ توهم خدشة اذ يفهم منه جواز وجوده ايضاً وليس كذلك ويدفع بان عدم كونه كذلك انما هو على تقدير وقوع التمانع بالفعل لا على تقدير امكانه أيضاً لجواز ان لا يقع مع ان الكلام على التقدير الثاني دون الاول.

قوله:(ليتم الامر) أي الاستدلال على الوحدانية على الوجه المقطع.

قوله:(فيلزم ان) آهـ أي الآية ح انما تفيد كون الانتفاءين مقررين عند السامع وتقييدهما بالزمان الماضي لكن تعلل الثاني بالأول كقولهم لو جئتني لأكرمتك وهو مما لا يقصد بالاستدلال بل المقصود به هذا[649]، العلم بالانتفاء الاول بحسب جميع الأزمنة من العلم بالانتفاء الثاني المقرر عند السامع على ما هو شان الادلة الاستثنائية التي يستدل بانتفاء التالي فيهما على انتفاء المقدم والآية حين لا تفيد هذا .

قوله:(ولو سلم الدلالة) آهـ لكن مع ملاحظة عدم كون الاستعمال على اصل اللغة أيضاً حتى يكون على قانون الاستدلال الاستثنائي فيتم ما هو المقصود من الاستدلال ولهذا اخر الى هنا لكن لا يذهب عليك انه لوكان مستعملا على اصل اللغة يتم الاستدلال على نفي التعدد في المستقبل أيضاً فان المقرر ح انما هو نفيه في الماضي اما نفيه في الاستقبال فيعلم من نفيه في الماضي بناء على ان الحادث لا يكون الها لكن لا يكون استدلالا استثنائياً ح فلا وجه لتأخيره الى هنا فافهم .

قوله: (لان الحادث) آهـ يعنى اذا انتفى تعدد الالهة في الماضي يكون ما يحصل به التعدد فيما لا يزال وحادثا والحادث لا يكون الها فلا تتعدد الالهة.

قوله: (قدماء) توجيه لما ذكره البعض بحيث لا يرد عليه ما اورده الش .

قوله: (قال في التبصرة) مولانا أبو المعين[650]، صاحبها غرضه من نقل كلامه اثبات ان الترادف في كلام القدماء جاء بمعنى التساوي.

قوله:(اذ كل مؤمن) آهـ هذا التعليل ايضاً قرينة على انه اراد بالمرادفة المساوات اذ لو اراد بها معناها لكان الحمل لغواً بل لا يكون في المعنى حمل لكن اتى بقوله ثم بين آهـ زيادة في بيان كونها في كلامه بمعنى المساوات لكن لا يذهب عليك ان هذا انما هو اذا جعل من القبيل في كلامه بمعنى من افراد الاسماء اه اما اذا جعل بمعنى من مشابهاتها فلا يتم بل يشعر بان المراد فيه بمعناها لا بمعنى المساوات[651]، .

قوله:(يرد على ظاهره) قال هكذا لأنه لا يرد على باطنه وما هو تأويله لأنه يجوز ان يكون مرادهم بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ان صفاته واجبة لذات الواجب الذي هو الله لا أنها واجبة لذواتها وبعبارة اخرى إنها واجبة لذواتها أي لما ليس غيرها وهو أيضاً ذاته تعالى بناء على ان الصفات ليست غير الذات وهذا المراد المحشي بما سيجي من التأويل .

---

649 في نسخة ب المقصود به هذا وهي اصوب، وفي نسخة أ المقص منه، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

650 هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول، أبو المعين النسفي الحنفي، ولقد ناصر مذهب الماتريدية بقوة وهو أكبر شخصيات المدرسة الماتريدية من بعد مؤسسها، عالم بالأصول والكلام، ولد سنة(418ه ــ1027م)، كان بسمرقند وسكن بخارى، كان عالم الشرق والغرب يغترف من بحاره ويستضاء بأنواره مات سنة(508ه ــ1115م) من كتبه تبصرة الأدلة في الكلام، هو كتاب في أصول الدين وعلم الكلام من تأليف الإمام أبو المعين النسفي، بحر الكلام والتمهيد لقواعد التوحيد والعمدة في أصول الدين والعالم والمتعلم. المغربي، علي عبد الفتاح، **الفرق الكلامية الاسلامية مدخل ودراسة**، الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية 1415ه 1995م. وينظر الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج7/ ص341.

651 في نسخة أ المساوات وهي اصوب، وفي نسخة ب المساوارة ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

قوله:(وهذه جهالة بينة) لبديهية احتياج الصفة الى الموصوف.

قوله:(والصفة ليست كذلك) لان الصفة تحتاج[652]، الى موصوفها والقديم بالذات ما لا يحتاج الى شيء أصلا فلا يدل ما ذكره ذلك البعض على ان وجود الصفة القديمة آهـ لأنها قديمة بالزمان لا بالذات والكلام انما هو في الثاني دون الاول وح لاعتبار فيما يدل عليه الكلام اذ لا شبهة في ان وجود القديم بالذات لا يتعلق بإيجاد شيء.

قوله: (لم يصح) آهـ لان ما لا يكون قديماً بالذات لا يكون واجباً كذلك مع انهم حكموا بان الصفات واجبة بالذات فيستلزم حكمهم بكونها قديمة كذلك فهذا الاعتذار لا يوافق ما هو مذهبهم ومعتقدهم فلا يصح اعتذاراً عنهم ولا يذهب عليك ان حكمهم هذا انما هو بحسب ما هو الظه من كلامهم فالاعتذار يوافق ما هو باطن كلامهم لكن يرد أن القول بالقدم الذاتي من اصطلاحات الفلاسفة فلا يحسن الحمل عليه في كلام المتكلمين .

قوله: (لانفكاكه) أي بقاء الاعراض عنها اي عن الاعراض وهذا يدل على ان الموجب للنفسية في الصفات عدم الانفكاك مع انه ليس كذلك لجواز عدم نفسية ما لا ينفك عن الشى ايضاً نعم عدم الانفكاك يدل على عدمه المغايرة الاصطلاحية والمراد هنا المغايرة اللغوية اي عدم الاتحاد لا الاصطلاحية التي هي جواز الانفكاك بينهما اللهم الا ان يقال المراد ان الانفكاك لبقاء الاعراض موجب لمغايرته لها وعدم اتحاده معها وعدم الانفكاك لبقاء الصفة مصحح لاتحاده معها وهو كان هنا اذ المصحح يكفى للموجه فقوله لكن يرد آهـ بيان لوجود المانع من الاتحاد في ابقاء[653]،الصفة وان وجد اصل المصحح .

قوله:(عدم الزيادة) آهـ وذلك لعدم كون[654]، البقاء امراً موجوداً[655]، في الخارج بمعنى كون الخارج ضرفا لوجوده بل هو امر اعتباري انتزاعي فليس له وجود فيه حتى يكون زايدا زائدا اعلى وجود الصفة فيه أولاً شيء عبارة عن نفس وجود الصفة لكن من حيث استمراره لكن قوله على ما سيجئ في التكوين يؤيد الاول.

قوله: (وايجابه) اي ايجاب الواجب ذلك الوسط المختار.

قوله: (لان) آهـ متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورود بعد ان يكون المراد الش ما ذكره المح.

قوله: (من جملة العالم) اذ المراد بالعالم هو جميع ما سواه بناء على ما ذكره المحشي من الارادة.

قوله: (فيكون حادثاً) بناء على انه ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه.

قوله: (اذا لم يقتصر) آهـ اما اذا اقتصر فلا يتم اذ كونه من جملة العالم مط مطلقا لا يستلزم كونه من جملة ما ثبت وجوده وحدوثه لكن لإخفاء في كونه فعلا متقنا وقد ادعيت بديهية دلالة الفعل المتقن على علم فاعله.

قوله:(ثم ان اعتبار) آهـ دفع لما يتوهم وروده على الش من اعتباره النمط البديعي والنظام المحكم في العنوان محالا احتياج إليه فيما هو بصدره اذا لا ملاحظة الواجب بكونه محدثاً للعالم فقط بما يجعل الحكم باتصافه بالصفات المذكورة بديهياً وتقرير الرفيع ظه .

قوله:(والا) أي وأن لم يكن لاعتبار النمط البديع والنظام المحكم مدخل فيمكن آهـ فكون الحكم المذكور بديهيا بمجرد ملاحظة كونه تعالى محدثاً للعالم باطل لأنه يمكن ان يستدل آهـ لا انه يجعل اتصاف الواجب بتلك الصفات بديهيا ثم اعلم ان المراد بالنظام المحكم هو النظام الغير الخالي عن المصلحة بالنسبة الى مجموع العالم من حيث المجموع بحيث لا يخلو جزئي[656]، عن المصلحة للمجموع من حيث هو اذ مصلحة هي المرعية منه سبحانه وتعالى تفضلا واحساناً عندنا مشاعرا اهل السنة والجماعة ولذا قيل ما من شر جزئي[657] الا ويتضمن خيراً كلياً اي ما من شيء يكون شرا بالنسبة الى جزئي الا ويتضمن خيراً ومصلحة بالنسبة الى كل العالم ومجموعه او ما من شر بكون جزئياً ويعد شرا الا ويتضمن خيراً ومصلحة لكله.

قوله:(تأمل) لا تأمل فيه عند الأشعري فانه قائل برجوعها الى العلم.

---

652 في نسخة أ يحتاج وهي اصوب، وفي نسخة ب محتاجة ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

653 في نسخة أ ابقاء وهي اصوب، وفي نسخة ب بقاء ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

654 في نسخة أ كون وهي اصوب، وفي نسخة ب كذا ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

655 في نسخة أ موجوديا وهي اصوب، وفي نسخة ب وجوديا، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

656 في نسخة أ جزئي وهي اصوب، وفي نسخة ب جزاي ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

657 سبق ترجمته

قوله:(لان صحابنا) إنما قال هكذا لجواز ان لا يكون الحكم ببقاء الاجسام ضرورياً عندهم لكن الكلام على التحقيق دون الالزام.

قوله:(ليس بأبعد) آهـ اذ بعد القول بان التجرد وعدم البقاء بتجدد الامثال لا يكون للحس مدخل في بقاء شيء لجواز كون ما يحكم الحس بانه هو الاول غيره ويكون حكم الحس لكونه مثله فلم يفرق بينهما والعقل لا يعد عدم الاجسام أبعد من عدم بقاء الاعراض بل هما عنده متساويان[658]، فكما يجعل عدم بقاء الاجسام مخالفاً للضرورة وبقائها أي جواز بقائها ضرورياً كذلك يجعل عدم بقاء الاعراض مخالفاً لها وبقائها ضرورياً واستدلالهم[659]، على عدم بقائها في مقابلة الضروري فلا يقبل وهذا النقض مشتمل[660]، الورود على كل ما استدلوا به على عدم بقائها فان لهم استدلالا اخر على هذا المطلب عدلو عليه بطلب تفصيله من المواقف وشرحه[661]، له قدس سره وقد فصلناه نوع تفصيل نقلا عنهما في بعض حواشينا على شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني وأيضاً يفهم من كلام الأشعري على ما يفهم من كلامه قدس سره في الشرح المذكور أن من مستنداته في هذا المطلب هو ان الاجسام باقيه فلو لم تكن الاعراض غير باقيه لزم تعطل الواجب بعد احداثه العالم لكن لا يذهب عليك وهن هذا فتأمل.

قوله: (فبقائها) أي الاعراض.

قال: الش رحمه الله[662]، وان جعلوه اسماً للموجود آهـ يعني ان جعلهم هذا وان كان بحسب الظه يفيد صحة اطلاقه الجوهر عندهم عليه تعالى ان لم يمنعه ايهام النقض وعدم ورود الشرع به لكنهم جعلوه من اقسام الممكن والمقسم معتبر في الاقسام في تقسيم[663]، الكلي الى جزئياته فأردو به الممكن الموجود لا في موضوع[664]، فلا يطلق الجوهر عليه تعالى عندهم ايضاً بناءً على ما يستفاد من تعريفهم حسب ما ارادوا وعند هذا يتم المقصود ولا احتياج لإتمامه الى جعل المراد به الماهية الممكنة التي اذا وجدت اه بل يكفي ان يجعل المراد به الممكن الموجود آهـ كما عرفته بل هذا تعريف لهم احتاجوا اليه لإدخال الصور العقلية للجوهر الممكنة في الجوهر عند القائلين بان الحاصل في العقل نفس ماهية الاشياء لا اشباحها المخالفة لها في الحقيقة اذ تلك الصور جواهر عندهم مع انها موجودة في الموضوع بالفعل وهو النفس فلا يصدق الجوهر عليها على ظاهر التعريف الاول فعرفوه بانه ماهية ممكنة اذا وجدت آهـ وح يصدق عليها لأنها لكونها نفس ماهيات الجواهر الممكنة يصدق عليها انها ماهية ممكنة اذا وجدت آهـ أي على تقدير وجودها في الخارج كانت لا في موضوع وان وجدت بالفعل في الموضوع بحسب الوجود الذهني ولا يرد انه ح يلزم ان يكون الشى الواحد جوهراً[665]، وعرضاً وهو باطل لا لأنه عرض من حيث أنه في موضوع وجوهر من حيث انه غير موجود فيه والمتقابلان يجتمعان من حيثيتين فان اجتماعهما انما يصح من حيثيتين متغايرتين[666]، لكل منهما والا لزم صحة اجتماعها مطه بل لأنه تختلف الاحكام باختلاف الوجود فلا خير في ان تكون تلك الصور اعراضاً[667]، بحسب الوجود الذهني وجواهر بحسب الوجود الخارجي فألظه ان التعريف الاول للقائلين بالأشباح اذ تلك الصور اعراض عندهم لا غير ولا يصلحه انه اورد هذا التعريف تنبهاً على وجه اخرى لعدم صحة اطلاق الجوهر عندهم عليه تعالى من حيث انه يستفاد من هذا التعريف ان الجوهر عندهم هو ما يزيد وجوده على

---

658 في نسخة أ متساويان وهي اصوب، وفي نسخة ب سيان، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
659 في نسخة أ واستدلالهم وهي اصوب، وفي نسخة ب فاستدلالهم، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
660 في نسخة أ مشتمل وهي اصوب، وفي نسخة ب مشتركه، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
661 في نسخة أ وشرحه وهي اصوب، وفي نسخة ب وشرطه، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
662 رحمه الله غير موجودة في النسخة (ب)
663 في تقسيم غير موجودة في النسخة (ب)
664 في نسخة ب موضوع وهي اصوب، وفي نسخة أ مصنوع ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
665 في نسخة أ جوهرا وهي اصوب، وفي نسخة ب جوهر، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
666 في نسخة أ متغايرتين وهي اصوب، وفي نسخة ب متغايرين، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
667 في نسخة أ اعراضا وهي اصوب، وفي نسخة ب اعراض، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

ماهية ووجوده تعالى عندهم عين ماهيته على[يشير][668]، أشار إليه المحشي الخيالي[669]، اذ هذا الوجه انما يستفاد من هذا التعريف مع ان سوق كلامه يقتضي وجودها نظر الى الاول أيضاً على ان منع كون هذا مرادا من الاول باق على حاله ويمكن ان يقال إنما حمل الاول على هذا بناء على ان التحقيق هو ان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء بأنفسها فحمل الاول على المساحة وان المراد[670]، به هو هذا ليوافق ما هو التحقيق فتأمل.

قال: الش رحمه الله[671]، واما اذا اريد بهما الخ[672]، أي مع عدم ملاحظة كون القائم[673]، بذاته[674]، والموجود لا في الموضوع ممكنا اولا بل يكون المراد بها ما هو اعم من الممكن وغيره فهذا غير ما اراده الفلاسفة من الموجود لا في موضوع على ما عرفته فانهم لاحظوا واعتبروا كونه ممكنا فقط.

قوله: (ان الاذن بالشيء) أي بأطلاقه اذ الكلام فيه .

قوله: (اذن بمرادفة) أي بإطلاقه لما عرفته .

قوله: (وقد يكونان) أي[675]، أي المرادف واللازم.

قوله: (موهمين) واطلاق الوهم لا يصح اتفاقاً وان صح اطلاق ما علم اتصافه تعالى بمعناه بطريق التوصيف لا العلمية 135 اذا لم يكن موهما عند بعض المتكلمين من غير اذن من الشرع.

قوله: (ولا شك) آهـ أي والحال انه لا شك في عدم صحة اطلاقه اي اطلاق الوهم.

قوله: (مثل) أي ما يصح اطلاقه لورود الشرع به مع أنه لا شك في عدم صحة اطلاق لازم لا يهام النقض مثل خالق كل شيء.

قوله:(لكن يعتبر في التجزى) آهـ أي يعتبر في التجزى انقسام المتجزى الى اجزائه يكون تركيبه منها أولاً ولم يعتبر في التبعض ذلك بل هو اعم ويحتمل أن يكون المراد انه اعتبر فيه اي في التبعض عدم الانقسام الى هذه الاجزاء بل الى الأجزاء المقدارية التي لم يكن التركيب منها والمراد بالانحلال الانقسام والتجزى اطلق عليه الانحلال اشارة الى [ان][676]، تقسيم الكل الى اجزائه ليس تقسيما حقيقة بل انما هو محض تحليل والتقسيم الحقيقي ليس الا تقسيم الكلي الى جزئياته على ما هو المقرر ولم يرد به بطلان التركيب بنفسه وعوده الى اجزائه الاصلية على ما توهم فقيل هذ سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التجزى والتبعض وذلك لان الانحلال عبارة عن بطلان التركيب وعودة الى اجزائه الاصلية وان التجزى والتبعض عبارتان عن الانقسام مط انتهى .

قوله:(ولا يتعلق) آهـ وذلك لان الكلام فيما يكون منفياً في حقه تعالى والمنفي إنما هو المعنى الاول دون هذه المعاني فلذا لم يتعرض الش لها فلا يراد على الش بعدم التعرض لها ومن هذا اعلم حسن ربط قوله لكن يراده[677]، بسابقه.

قوله:(فلا يلزم التركيب) اذ المفهوم الكلي العرضي جنس عند اهل اللغة ولا يلزم من دخول الواجب تحت مفهوم عرض له التركيب كيف وهو واقع مع انه لا تركيب هذا لكن بقى الكلام في ان المعتبر في الماهية الجنس اللغوي لا لمنطق والظه انه ممنوع .

قوله: **(يعنى ان البعد)** آهـ اشارة الى أن أو للتقسيم المحدد.

---

668 (يشير) اضافة من النسخة (ب)

669 سبق ترجمته

670 في نسخة ب وان المراد وهي اصوب، وفي نسخة أ والمراد، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

671 غير موجودة في النسخة (ب)

672 في نسخة ب الخ وهي اصوب، وفي نسخة أ اه ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

673 في نسخة ب القائم وهي اصوب، وفي نسخة أ القايم، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

674 في نسخة ب بذاته وهي اصوب، وفي نسخة أ بذات، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

675 في نسخة أ يكونان اي وهي اصوب، وفي نسخة ب يكون اي، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

676 [ان]اضافة من النسخة (ب)

677 في نسخة أ يرادة وهي اصوب، وفي نسخة ب يرد اه ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

قوله: (عند القائل) آهـ وهو افلاطون[678]، ومن تبعه والمراد ومن الخلاء هو البعد الذي يجعلونه مكانا لا المكان الخالي عن الشاغل الذي يجوزه المتكلمون وبقوله باستحالة الحكيم.

قوله:(واما عند اصحاب السطح) آهـ أي عند من يقول أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظه من الجسم المحوى المتمكن ولا يقول بوجود بعد[679]، مجرد عن المادة وهو ارسطو[680]، ومن تبعه فان البعد عنده هو النوع الاول اي البعيد القائم[681]، بالجسم لا غير.

قوله: (البعد الموهم) وهو الحيز عند المتكلمين.

قوله:(هذا مبنى على وجود الحيز) آهـ أي هذا مبنى على حمل القدم على معناه وهو عدم سبق الوجود بالعدم سبقاً لا يجامع السابق معه اللاحق فان المعدوم لا يتصف به وهو ظه اما اذا اريد منه الازلية فلا يتم لان الاعدام يتصف[682]، بها فلا يكون خلاف مذهب المتكلمين ولا يرد انه استحالة في ازلية المعدوم هنا لأنه وان كان[683]، هو ومعدوماً عند المتكلمين لكنه امر متنزع انتزاعاً صحيحاً من المتمكن فتقضي ازلية اما ازلية من ينتزعه او ترتيب المنتزعين له الى غير النهاية على سبيل التعاقب وكل منها باطل فأزليته أيضاً كذلك اللهم الا أن يقال[684]،

بانتزاعه [سبحانه][685]، تعالى اياه أو يقال معنى كونه منتزعا انه اذا لاحظة العقل ينتزعه .

قوله: (على تناهى الابعاد) سواء كانت موجودة أو موهومة على ما هو المقرر فيما بينهم واثبتوه بالبراهين .

قوله: (ح) أي حيز أن يساوي[686]، هو سبحانه وتعالى الحيز الغير المتناهي.

قال[687]، المص ولا يجرى عليه زمان اي ليس وجوده وحودا زمانياً فان الوجود الزماني هو الذي[688]، لا يمكن حصوله الا فيه كما أن المكاني هو الذي لا يمكن حصوله الا في المكان وكذا ليس آنياً اما عند الفلاسفة، فلان الزمان عندهم مقدار حركة محدد الجهات فلا يتصور ان لا يمكن بدونه ما لا تعلق له بالحركة والجهة اصلا ويوضحه أن التغيير[689]، التدريجي زماني بمعنى انه مقدر به ومنطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الرقعي متعلق بالآن الذي هو ظرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا يكون متعلقاً الا بالآن ولا بالزمان نعم

---

678 افلاطون: ولد الفيلسوف اليوناني القديم أفلاطون عام (427) قبل الميلاد في مدينة أثينا في اليونان، وقد كان طالب العالم سقراط ومعلم أرسطو، كما أسس أكاديمية خاصة للأعمال الفلسفية ووضع تصوراً، ووضع تصوراً منهجياً وعقلانيّاً لبعض المفاهيم وعلاقتها المتبادلة في علم الميتافيزيقيا، كالأخلاق وعلم النفس الأخلاقي، واحتوت أعماله على مناقشات في الجماليات، والفلسفة السياسية، وعلم الكونيات، وفلسفة اللغة وغيرها الكثير، ولم تنحصر إنجازاته في الفلسفة بل توسعت لتشمل النواحي الرياضية والعلمية، وتوفي(348). مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي أول معجم شامل بكل المصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفها**، الناشر دار اسامة للنشر والتوزيع الاردن عمان الطبعة الاولى 2009م، ص 76. ينظر Constance C. Meinwald (14-3-2019), "Plato".،

679 في نسخة أ بعد وهي اصوب، وفي نسخة ب بعيد ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ .

680 أرسطو: فيلسوف يوناني قديم كان أحد تلاميذ أفلاطون ومعلم الاسكندر الاكبر، ولد أرِسْطُو أَرِسْطُوطَالِيس أو أرسطا طاليس في عام 384 (ق.م). وعاش في مدينة إسطاغيرا في مقدونيا وهي مستعمرة يونانية ومينا على ساحل تراقيا، يعتبر أرسطو أو أرسطو طاليس كما كان يدعوه العرب) إلى جانب افلاطون وسقراط ، واحداً من أهم فلاسفة الإغراق على الاطلاق، كان من أعظم فلاسفة عصره وأكثرهم علماً ومعرفة، كتبه في مواضيع متعددة تشمل الفيزيا، والشعر والمنطق وعبادة الحيوان والأحياء وأشكال الحكم، توفي في عام(322 ق.م) في خلكيس التي هاجر اليها بعد اجبر على مغادرة أثينا وقضى فيها أيامه الاخيرة. ينظر: مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي أول معجم شامل بكل المصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفها**، ص51.

681 في نسخة ب القائم وهي اصوب، وفي نسخة أ القايم ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

682 في نسخة ب يتصف وهي اصوب، وفي نسخة أ تتصف، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

683 في نسخة ب وان كان وهي اصوب، وفي نسخة أ وانكان، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

684 في نسخة أ يقال وهي اصوب، وفي نسخة ب يكتفي، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

685 [سبحانه] اضافة من النسخة (ب)

686 في نسخة ب يساوى وهي اصوب، وفي نسخة أ ساوى ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

687 في نسخة أ قال وهي اصوب، وفي نسخة ب قوله ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

688 [هو الذي] غير موجودة في النسخة (ب)

689 في نسخة أ التغيير وهي اصوب، وفي نسخة ب التغير، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

وجوده تعالى مقارن للزمان مع حصول واما انه زماني اواني اي واقع في احدهما فلا[690]، واما عند المتكلمين فلان الزمان متجدد يقدر به متجدد اخر فلا يتصور تقدير[691]، القديم به وهذا مما لا يعرف خلاف فيه غير أن المذهب المجسمة يجير اليه كما يجرى الى المكان والجهة.
قوله: (وجه ضعفه) آهـ هذا اختيار المشق الاول منه ولا يذهب عليك انه يمكن اختيار الشق الثاني منه أيضاً ومنع لزوم النقص والحدوث.
قوله: (ولا يلزم) آهـ لجواز أن لا يكون كل ما يوصف بها واجباً.
قوله: (لوجوب والقدم) ولا شك ان المتصف بهما وأجب والمراد بالقدم الزماني اذ الكلام على مذهب المتكلمين وليس له معنى اخر غيره عندهم لنكه خواص الواجب عندهم أيضاً كما ان القدم الذاتي من خوصه عند الفلاسفة بل عندهم أيضاً لوكان هذا القدم عندهم أيضاً ويمكن ان يكون المراد به الاعم منه ومن الذاتي.
قوله: **(مثل وقوله)** آهـ مثال للنص الظاهر [أي][692]، في الجهة والجسمية.
وقوله:(وقوله عليه الصلاة والسلام) مثال للنص الظاهر في الصورة.
وقوله: وقوله تعالى آهـ [693]، مثال النص الظه في الجوارح ويمكن ان يجعل ظهور الجسمية بكل من الاخرين أيضاً.
قوله: (يتقرب به أي[694]،) بالطاعة معنى .
قوله: (اذ يفهم) آهـ حيث نفي كونه مما شلاله بوجه من الوجوه على السلب الكلي إذ لو لم تكن المشاركة ببعض الوجوه كافية في المماثلة لما احتاج الى نفي المشاركة بشيء من الوجوه على السلب الكلي بل يكتفى في نفيها بنفي المشاركة بكل من الوجوه على سبيل رفع الايجاب الكلي .
قوله: (والتوفيق ما سيجئُ) من أن مراده بما صرح به ليس الا وجوب الاشتراك في جميع اوصاف ما به المماثلة بين الشيئين في تحقق المماثلة بينهما الا ان [695]، المماثلة بين الشيئين لا تتحقق[696]، الا باشتراكهما في جميع الاوصاف كيف وهذا ممتنع فلا يناقص قوله فلا مماثلة آهـ لان هذا القول في نفي المماثلة بين علمه تعالى وعلمنا وهو انما يتم اذا لم يشتركا في شيء من الوجوه اذا الاشتراك بينهما بوجه كاف[697]، لتحقق المماثلة بينهما نعم إنما تتحقق المماثلة بينهما اذا اشتركا في وجه اذا اشتركا في جميع اوصاف هذا الوجه ولعله لهذا نفي تحقق المماثلة بينهما بشيء من الوجوه على السلب الكلي والا فكيف ينكر الاشتراك بينهما في اصل انكشاف المعلوم بهما لكن لا يشتركان في جميع اوصاف هذا الانكشاف وهو ظه وقس عليه ان اشتراكا نفي وجه اخر بالجملة العلمان من قبيل الشيئين للذين تحتمل المماثلة بينهما بحسب بادى الراي فلا يناقض ما يدل على أن[698]، الاشتراك ببعض الوجوه كاف في المماثلة لما صرح به من انه انما تثبت المماثلة بين الشيئين عندنا اذا اشتراكا في جميع اوصاف ما به يماثل احدهما الاخر وهو ظه ولا يلتفت الى ما قيل من أن معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه انه ليس لإثبات المماثلة وجه اصلا وح لا يناقض التصريح بل التصريح مؤيد له لأنه يقتضى بقاء التصريح على ظاهره مع أن ظاهره غير صحيح كما عرفته وسيجيئ في كلام الش أيضاً.
قوله: (يرد عليه) آهـ يعني أن الافتقار الى مخصص انما يلزم على تقدير ان يكون للبعض الغير المعلوم مما يمكن تعلق العلم به كالمعلوم فلو لم يكن تعلقه بالفعل بالمعلوم دونه بمخصص خصص تعلقه به دونه للزم

690 في نسخة ب فلا وهي اصوب، وفي نسخة أ فكلا، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
691 في نسخة ب تقدير وهي اصوب، وفي نسخة أ تقديم، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
692 [اي] اضافة من النسخة (ب)
693 [اهـ] غير موجودة في النسخة (ب)
694 في نسخة ب يتقرب به اي وهي اصوب، وفي نسخة أ تقريب اه اي، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
695 في نسخة أ الا ان، وهي اصوب، وفي نسخة ب لان ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
696 في نسخة ب لا تتحقق وهي اصوب، وفي نسخة أ لا تحقق، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
697 في نسخة أ كاف، وهي اصوب، وفي نسخة ب كان، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
698 ان غير موجودة في النسخة (ب)

الترجيح من غير مرجح كما أن القدرة على البعض افتقار الى المخصص لها بذلك البعض اذ البعض الاخر ايضاً مما يصح تعلقها به اذ عموم القدرة ليس الا بالنسبة الى الممكنات وافتقاره تعالى في نفس صفاته الذاتية وكذا تعلقها الى الغير باطل مع انه يجوز ان يكون بعض آهـ وح لا يفتقر الى مخصص لعدم مساوات البعضين في صحة تعلق العلم حتى يكون تعلقه بأحدهما دون الاخر ترجيحاً من غير مرجح لو لم يكن مخصص هذا لا يذهب عليك ان قياس العلم علم القدرة قياس مع الفارق فالسند لا يخ عن الثبوت[699]، خلل وأيضاً يمكن دفعه بان عموم العلم انما هو بالنسية الى ما يمكن معلوميته كالقدرة فكما لا يرد هذا على لزوم الافتقار الى مخصص على تقدير عدم شمول القدرة للبعض لإمكان تعلقها بالبعضين فتعلقها بأحدهما دون الاخر يحتاج الى مخصص والا لزوم الترجيح من غير مرجح كما نبهتك[700]، على هذا فيما سبق كذلك لا يرد على لزومه على تقدير عدم شمول العلم للبعض لما ذكر وليس المراد بالافتقار الى مخصص انه ح يكون ناقصاً فلا يكون واجباً وما لا يكون واجباً يحتاج في وجوده وسائر صفاته الى غيره[701]، والا فلا احتياج الى ذكره بعد ذكر لزوم النقص فافهم.

قوله:(من حيث هي جزئيات) آهـ قيد به لأنه يفهم من ظاهر كلام الش ان الفلاسفة زعموا عدم علمه بالجزئيات مطلقا سواء كان على وجه كلي او جزئ مع انه ليس كذلك بل انما زعموا عدم علمه تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة والمتشكلة وان لم تكن متغيرة عندهم كالأفلاك وما فيها من الكواكب والتداوير واجزائها بوجه جزئ ولا يزعمون عموم[702]، عدم علمه تعالى بها بوجه كلى أيضاً بل يثبتونه الاشرذمة قليلة منهم ينفون علمه تعالى مطه لكن الكلام ليس معهم والا لم يكن[703]، لتخصيص[704]، والش زعمهم بعدم علمه تعالى بالجزئيات وجه لكن كان على المحشي ذكر كونها متشكلة ومتغيرة ايضه ثم اعلم ان مستندهم في الجزئيات المتغير هو انه تعالى اذا علم مثلاً ان زيداً في الدار الان ثم خرج زيد عنها فأما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها أو يبقى ذلك العلم بحاله من غير حصول العلم بعدم كونها فيها والاول يوجب التغير من صفة الى صفة اخرى والثاني الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وفي الجزئيات المتشكلة الغير المتغير عندهم هو ان ادراكها لا يكون الا بالات جسمانية وهو تعالى منزه عنها ويستندون بكل من المستندين عدم علمه تعالى بالوجه الجزئي للجزئيات المتغيرة المتشكلة بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ومتغيرة كذاته تعالى وذوات المجردات الممكنة القديمة عندهم فان تعالى يعلمها بوجه جزئي من غير لزوم محذورٍ عندهم ايضاً والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافة لان العلم عند المتكلمين اما نفس اضافة كما هو عند الامام [705]، والمعتزلة[706]، او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم لكنه ليس صفة حقيقية المحال[707]، انما هو تغيره تعالى من صفة حقيقية الى اخرى وعلى الثاني تتغير اضافته [مطلقا][708]، فقط وادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلات

---

699 في نسخة أ الثبوت، وهي اصوب، وفي نسخة ب شوب، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
700 في نسخة أ نبهتك، وهي اصوب، وفي نسخة ب ينهتك، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
701 في نسخة ب غيره ، وهي اصوب، وفي نسخة أ غير والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
702 [عموم] غير موجودة في النسخة (ب)
703 في نسخة ب يكن ، وهي اصوب، وفي نسخة أ تكن ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
704 [لتخصيص] غير موجودة في النسخة (ب)
705 يقصد به الامام الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازيّ: الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري ولد سنة(544هـ - 1150م) وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الريّ) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة سنة(606هـ - 1210م). أقبل الناس على كتبه في حياته يدارسونها، وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه (مفاتيح الغيب) في تفسير القرآن الكريم، وغير ذلك، وكان واعظا بارعاً باللغتين. الزركاني، محمد صالح، **فخر الدين الرازي وآراه الكلامية والفلسفة**، دار الفكر، ص8. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج6/ ص313.
706 سبق ترجمته
707 في نسخة ب والمحال، وهي اصوب، وفي نسخة أ والمح ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
708 مطلقا اضافة من النسخة (ب)

اذا كان العلم حصول الصورة أي الصورة الحاصلة حتى يحتاج الى الآلات لارتمها فيها بناء على أن صورة الجزئيات المادية لا ترسم في المجرد فلا حاجة اليها[709]، لكن لا يذهب عليك ان التغير في الاضافة مطه سواء كان علماً أو موجبة بالفتح له في حقه تعالى محال أيضاً اي كالتغير في صفة الذاتية الحقيقة لاستلزامه غيوبة[710] الجزئي المذكور عن علمه تعالى بالوجه الاول ولإخفاء كونها نقصاً بل الحق ان يقال في الجواب انه تعالى بعلمها بوجه جزئي تعالى عن الزمان اذ ليس في علمه كان وكائن وسيكون وان الاحتياج الى الآلات ليس الا في علومنا لا في علمه تعالا ولا محذور في حصول صور الماديات في المجرد من حيث ان انقسامها يستلزم انقسامه اذا الحلول جواري[711]، لا سرياني فهذا الجواب جارى[712]، على تقدير كون العلم عبارة[713]، عن الصور الحاصلة أيضاً ثم اعلم انه تكثر تشنيع الطوائف[714] على الفلاسفة في هذه المسالة[715]، حتى كفروهم بهذه المسالة[716]، ايضه بناء على حمل كلامهم على انه لا يعلم بعض المعلومات وهو الجزئي[717]، المذكور والشخص له وبالجملة بناء على حمل كلامهم على إنهم ارادوا به خروج التشخص للجزئي المذكور عن علمه تعالى وقد اجاب الاستاد الدواني عنهم في شرحه على العقائد العضدية[718]، بما لا يسع تفصيله بحال هذه الحاشية فان اردت الاطلاع عليه فارجع الى الشرح المذكور.

قوله:(الا ان الفلاسفة يجعلون) آهـ لأنه ذاته تعالى خير ومقتضى الخير ليس الا الخير والوجود خير والعدم شر فلا تنفك مشيئة الفعل عن ذاته فمقدم الشرطية الاولى دائم[719]، الصدق بالنسبة الى وجود العالم وكذا تاليها ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكذا تاليها بالنسبة اليه والشرطيتان صادقتان في حقه سبحانه وتعالى اذ صدق الشرطية لا يتوقف[720]، على صدق اطرافها.

قوله:(على زيادة المفهوم) أي المفهوم هذه الاسماء [على][721]، مفهوم الواجب.

قوله:(والكلام في زيادة الحقيقة) أي حقيقة هذه الصفات كحقيقة العلم[722]، والقدرة [القدرة][723]، وغيرهما انما لم يقل في زيادة مأخذ الاشتقاق اذ لا شبهة في ان مأخذ الاشتقاق لمعنى المصدري وهو لا يكون عبارة عن الصفة الموجودة حقيقة بل الصفة الموجودة على ما يلزم من الحاصل بالمصدر فقول الش فتثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لكن لا لان نفسه صفة بل لان ثبوته مستلزم لثبوتها كذا صرح به المحشي المدقق عصام الدين[724]، وكذا المراد كلما فرع ثبوت صفة موجودة حقيقية عن ثبوت مأخذا اشتقاق مشتق.

قوله: (ان ارادة اقتضاء) آهـ أي بان يكون المراد بثبوت المأخذ له الذي يقتضه صدق المشتق ثبوته صفة موجودة في نفسها له من قبيل ذكر الملزوم وارده اللازم او على ان يقدر من[725]، كلام الش وثبوت المأخذ مستلزم لوجود حقيقة هذه الصفات له حقيقة والمراد بالمأخذ في قوله ثبوت المأخذ في نفسه الصفة الموجودة

---

709 [اليها] غير موجودة في النسخة (ب)
710 في نسخة أ غيبوبة ، وهي اصوب، وفي نسخة ب عنوية ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
711 في نسخة ب جواري، وهي اصوب، وفي نسخة أ جوادي ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
712 في نسخة ب جارى، وهي اصوب، وفي نسخة أ جار ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
713 في نسخة ب عبارة ، وهي اصوب، وفي نسخة أ عبادة ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
714 في نسخة ب الطوائف، وهي اصوب، وفي نسخة أ الطوايف ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
715 في نسخة ب المسالة، وهي اصوب، وفي نسخة أ المسئلة، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
716 سبق ترجمته
717 في نسخة أ الجزئي وهي اصوب، وفي نسخة ب الجزى ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
718 سبق ترجمته
719 في نسخة ب دائم ، وهي اصوب، وفي نسخة أ دايم ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
720 في نسخة ب يتوقف، وهي اصوب، وفي نسخة أ ينفون ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
721 [على] اضافة من النسخة (ب)
722 [العلم] غير موجودة في النسخة (ب)
723 [القدرة] اضافة من النسخة (ب)
724 سبق ترجمته
725 في نسخة أ من، وهي اصوب، وفي نسخة ب على، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

اللازمة للمأخذ وهذه الارادة مقتضى المقام اذ المقام مقام بيان وجود صفات[726]، له تعالى حقيقية قديمة ودفع هذا باختيار هذا الشق ونفي النقص بان ثبوت المأخذ له تعالى يدل على ثبوت ما يحصل بالمأخذ من العلم والقدرة وغيرهما ولما كانت هذه صفات موجودة في المخلوقات تكون موجودة في الواجب أيضاً وهذا يجرى[727]، في الواجب والموجود فانهما من الصفات الاعتبارية في المخلوق أيضاً وبهذا يدفع ما ذكره سابقاً ايضه من ان الكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها لكن يرد على هذا ان هذا قياس الغائب[728]، على الشاهد وهو ليس بمقبول وبالجملة الذى يظهر تحقيقه كون الصفات عينا له تعالى بمعنى أن يكون منفية وتثبت نتائجها[729]، لذاته [تعالى][730]، والافعال المتقنة إنما تدل على كونها منكشفة عند الفاعل[731]، لا على ان علمه صفة موجودة فيه حقيقة.

قوله: (ثبوته) أي ثبوت المأخذ بمعنى ما يحصل به كما عرفته اذ الكلام فيه لا في المأخذ بمعناه الحقيقي.

قوله: (بمعنى اتصافه) أي مجرد اتصافه به لا مع كون ذلك المأخذ موجوداً في نفسه أيضاً بحسب الخارج والا ففي الشق الاول أيضاً كان اقتضاء ثبوته لموصوفه[732]، مرادا لكن مع كون المأخذ موجوداً في نفسه أيضاً فذكرقوله بمعنى اتصافه دفع لتوهم عموم هذا الشق من الاول وعدم كونه قسيما له.

قوله:(غرضهم) وهو اثبات ان المذكور من الصفات زائدة[733]، على ذاته تعالى موجودة فيه تعالى حقيقة.

قوله:(وقد عرفوا) آهـ دفع لما يمكن أن يقال من منع كون غرضهم اثبات كون تلك الصفات موجودة في ذاته تعالى حقيقة وتقرير الرفع[734]، به ظه.

قوله:(عليه) أي على ثبوت تلك الصفات له تعالى.

قوله: (بناء) آهـ لما[735]، كان اتصاف المعدومات في الخارج بالأزلية جائزاً فلا يكون مجرد تفريع الازلية على ثبوت تلك الصفات دالاً على أن غرضهم اثبات صفات موجودة حقيقة في ذاته تعالى احتاج الى ذكر ما بنوا تعريفهم[736]، عليه ليتم المق .

قوله:(لا علم له صفة حقيقية له) ولا خفاء في ان نفي العلم بهذا المعنى لا ينافي اثبات العالم له لجواز ان يكون له علم على أن يكون صفة اعتبارية وهو كاف في كونه عالماً كالخالق والخلق عندنا.

قوله:(قلت باباهـ قولهم) آهـ وذلك لانهم لو قالوا لا علم له بهذا المعنى قالوا لا عالمية بهذا المعنى ايضاً لأنها اي العالمية ليست صفة حقيقية ايضاً مع انهم لم يقولوا ذلك بل قالوا عالم لا علم له وعالم له عالميته لكن يرد انه لا شبهة في انه يجوز لهم ان يقولوا ينفيها بهذا المعنى أيضاً لكن لم يقولوا به لظهور عدم كونها صفة حقيقية.

قوله:(وكذا قولهم عالم بالذات) أي بلا واسطة فانه ينافي كونه عالماً بواسطة مع انهم لو نفوا العلم عنه بالمعنى المذكور لفهم منه انه عالم وله علم لكنه ليس صفة حقيقية فيكون عالماً[737]، بتوسط هذه الصفة الغير الحقيقية فينافي نفيه بذلك المعنى لقولهم هذا فعلم أن مرادهم نفيه وبالكلية لكن يرد انه يمكن ان يقال مرادهم أن انكشاف الاشياء له تعالى إنما هو بذاته لا بواسطة صفة موجودة قائمة[738]، بذاته تعالى حقيقة بل لا يلزمهم[739]، منافات

---

726 في نسخة ب صفات، وهي اصوب، وفي نسخة أ صفاته ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
727 في نسخة أ يجرى، وهي اصوب، وفي نسخة ب لا يجرى، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
728 في نسخة ب الغائب، وهي اصوب، وفي نسخة أ الغايب، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
729 في نسخة ب نتائجها، وهي اصوب، وفي نسخة أ نتايجها، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
730 [تعالى] اضافة من النسخة (ب)
731 في نسخة ب الفاعل، وهي اصوب، وفي نسخة أ القايل، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
732 في نسخة أ لموصوفه ، وهي اصوب، وفي نسخة ب بموصوفه، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
733 في نسخة ب زائدة ، وهي اصوب، وفي نسخة أ زايدة، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
734 في نسخة أ الدفع ، وهي اصوب، وفي نسخة ب الرفع ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
735 في نسخة أ لما ، وهي اصوب، وفي نسخة ب اصلا ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
736 في نسخة أ تعريفهم ، وهي اصوب، وفي نسخة ب تفريعهم، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.
737 في نسخة ب عالما ، وهي اصوب، وفي نسخة أ العلم ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
738 في نسخة ب قائمة ، وهي اصوب، وفي نسخة أ قايمة ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.
739 في نسخة ب لا يلزمهم ، وهي اصوب، وفي نسخة أ لا يتوهم، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .

كون العلم[740]، صفة اعتبارية لهذا القول لأنه ح يكون مثل العالمية في انه انما يحصل بعد انكشاف الاشياء على ذاته تعالى بذاته عندهم فكيف يكون واسطة في الانكشاف المذكور له تعالى.

قوله: (وعلم عين ذاته) أي وكذا قولهم وعلم عين اه فانه يقتضى ان لا يكون علمه اعتبارياً مع انهم لو نفوا العلم عنه بالمعنى المذكور لفهم منه انه له علماً لكنه صفة اعتبارية فينافي هذا القول فعلم ان مرادهم ليس ذلك بل نفيه راساً لكن لا يذهب عليك ان هذا القول بعين ان يكون مرادهم ذلك والا يلزم عليهم نفيهم له سبحانه وتعالى الا ان يقال المراد بالعينية اثبات نتيجة العلم له تعالى فنفي العلم بالكلية لا يستلزم نفيه تعالى وان لم يكن بالمعنى المذكور لكنه ح لا يكون في قولهم في العينية اباء عما ذكره كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله وعلم عين ذاته عطف تقسيمه لقوله عالم بالذات ووجه الاباء هو ما ذكرناه في الحاشية المتعلقة بذلك القول وقد عرفت الا يراد عليه أيضاً هناك فلا تفعل.

قوله:(وعالميته زائده)[741]، ووجه الاباء أن هذا القول يدل على أن الزائد[742]، هو العالمية لا غير مع انهم لو نفوا العلم عنه تعالى بالمعنى المذكور لكان العلم ايضه زائد[743]، 138 لكنه صفة اعتبارية كالعالمية فلا يرد أنه يجوز أن يكون مرادهم انها هي الزائد[744]، من بين الصفات الحقيقية اذ قد مر انها ليست بحقيقة ومن هذا ظهر ان المراد هو اباء قولهم بكونها زائدة فقط والا فلا يكون اباء في هذا القول ولو حمل على انهم اثبتوا له عالميته زائدة مع انها ليست صفة حقيقية أيضاً فوجب نفيهم اياها بمعنى كونها صفة حقيقية كالعلم على ان يكون نفيه بالمعنى المذكور فعلم انه [لهم لكن][745]، بذلك المعنى رجع الى الاول ولم يكن ابياً اخر فافهم.

قوله: (لا ثبت) أي حجة فان الثبت بالفتح بمعنى الحجة كذا نقل عنه.

قوله: (اتحاد المفهومين[746]،) أي مفهوم العلم ومفهوم القدرة .

قوله:(واتحاد الذاتين) أي ما صدق عليه المفهومان وهذا احد اطلاقات الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجيئ بمعنى الحقيقة وقد يطلق بمعنى الماهية.

قوله: (هو اللازم) وانت خبير بان هذا غير لازم أيضاً كيف والموجود عندهم ليس الا ذاته تعالى ولا تصدق القدرة والعلم عليه فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة تخرج المعدوم في العدم الى الوجود عند تعلقها به والعلم صفة من شانها كشف الاشياء عند تعلقها بها وذاته تعالى ليس صفة نعم ما يترتب عليهما بترتب على ذاته تعالى وليس هذا من صدقهما عليه في شيء اللهم إلا أن يقال الكلام على سبيل التنزل أو يقال القدرة ما يؤثر على وفق الارادة اه والعلم ما من شانه كشف الاشياء آهـ وح لإخفاء في صدقهما على ذاته تعالى[747]، لكن لو كان مرادهم بهما هذا المذكور لما ساغ لهم نفيها فتأمل .

قوله: (لهم ان) آهـ لا احتياج للرفع الى هذا فان العينية اذا كانت بمعنى نفي الصفات واثبات نتائجها[748]، للذات على ما هو المقرر لا يرد ما ذكره الش ايضاً بل لا يصح ما ذكره اذ لو كان العلم في شانه تعالى ما ذكره عندهم لما ساغ لهم نفيه عنه إلا أن يقال إنما نفوا عنه ما هو صفة موجودة فيه تعالى كعلمنا.

قوله: (بين الصفات بعضها مع بعض) والا فتعدد القدماء بالنظر اليها ويتكثر.

---

740 العلم غير موجودة في النسخة (ب)

741 في نسخة ب زائدة ، وهي اصوب، وفي نسخة أ زايدة ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

742 في نسخة ب الزائدة ، وهي اصوب، وفي نسخة أ الزايدة، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

743 سبق ترجمته

744 سبق ترجمته

745 [لهم لكن] اضافة من النسخة (ب)

746 في نسخة أ المفهومين، وهي اصوب، وفي نسخة ب المفهوم، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

747 تعالى غير موجودة في النسخة (ب)

748 في نسخة ب نتائجها، وهي اصوب، وفي نسخة أ نتايجها، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

قوله: (لكن اشارة) آهـ أي الش حيث فرع نفي التكثر والتعدد على نفي المغايرة فانه يعلم منه ان التعدد والتكثر بالمغايرة اذ ما[749]، لا يكون وجوده من شيء لا يكون انتفائه[750]، من انتفائه أيضاً.

قوله: (وبه) أي يكون التعدد فرع التغاير.

قوله: (اذ ليست متغايرة) اذ ما به يتحقق عدم مغايرتها للذات متحقق بين بعضها بالنسبة إلى بعض أيضاً.

قوله: (ولان الغرض) آهـ عطف على قوله لان الجواب التام علة اخرى لعدم قوله اجاب محصلة ان الغرض من كلام المص إنما هو بيان حكم الصفات بانها لا هو ولا غيره وان كان يحصل به الجواب التام أيضاً بقرينة انه ذكره قوله لا هو مع انه لا دخل له في الجواب بل لا يلائمه[751]، ظاهرا حيث تفهم منه المغايرة والكلام الذي لا يكون مسوقا لشيء بكونه مشير إليه وان كان يفهم ذلك الشى من منطوقه لإمكان الذهول عنه بسبب الاشتغال بما هو الغرض منه.

قوله: (قدم الغير) بمعنى جائز[752]، الانفكاك .

قوله: (فلا يرد السؤال قطعاً) أي الذي اورده الش بقوله والقائل[753]، ان يمنع آهـ وذلك لأنه على ما حمل المحشي كلام المص عليه بكون الموقوف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك التعدد والتكثر المستحيل وهذا ليس بممنوع والممنوع هو توقف مطلق التعدد عليه وهو ليس بمراد وعلى هذه الحمل فلا سؤال فيرد على الش انه كما يجوز حمل كلام المص على ما ذكره كذلك يجوز حمله على هذا مع انه على تقدير الحمل على هذا لا يراد السؤال فلم لم يحمله عليه فأجاب عنه بقوله وانما حمل الش آهـ ومحصلة ان الش حمله على ما ذكره لان كلام المص بعينه كلام الأشعري[754]، وقد حمله القوم واصحابه على انه اراد به نفي قدم الغير وتعدد القدماء مطه فتبعهم الش في ذلك الحمل ثم اورد السؤال وبين ما هو الحق في الجواب عن المعتزلة والقرينة على أن الش اقتفى اثرهم في ذلك الحمل هي ايراده للسؤال والا فيمكن أن يقال مراده انه لا يلزم التكثر المستحيل لا مطلقة.

قوله:(المعلوم) صفة للمضاف وهو اللزوم كذا نقل عنه والمراد بكون اللزوم معلوماً كونه بيناً بالمعنى الاخص وهو ان يلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم ومن علمها الجزم بالملازمة ويمكن ان يكون صفة للمضاف اليه أيضاً أي لزوم الكفر الذي يكون ذلك الكفر معلوماً من الملزوم الذي قيل به ضرورة أي وجوباً[755]، اذ لا فرق بين هذا وبين الاول حالاً [756] .

قوله: (كذا أيضاً) أي كالالتزام قصد أو ذلك لأنه على هذا أيضاً القائل بالملزوم عالم بما هو كفر وبانه يحصل عند حصول الملزوم البتة فلو لم يكن راضياً به وقاصدا اياه لما قال بالملزوم .

قوله: (ولذا قال) آهـ اي ولان لزوم الكفر المعلوم اه قال في المواقف آهـ لان تقييده بقوله ولا يعلم يدل بمفهوم المخالف على انه ان علم به اي بالكفر اللازم من الملزوم الذي قال به كان كافراً.

---

749 في نسخة ب اذ ما، وهي اصوب، وفي نسخة أ واما، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

750 في نسخة ب انتفائه، وهي اصوب، وفي نسخة أ انتفاء، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

751 في نسخة ب يلائمة، وهي اصوب، وفي نسخة أ يلايمة، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

752 في نسخة ب جائز، وهي اصوب، وفي نسخة أ جايز، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

753 في نسخة ب والقائل، وهي اصوب، وفي نسخة أ والقايل، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

754 الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر وإليه ينسب المذهب الأشعري، وكنيته أبو الحسن ويلقب بناصر الدين، وينتهي نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله، ﷺ، أحد أعلام أهل السنة والجماعة واحد الأئمة العظماء الذين حافظو بعلمهم وسعيهم عقيدة المسلمين واضحة نقية، وتبعه جماهير العلماء على مر العصور والازمان حتى يومنا الحاضر، ولده سنة ولد حوالي سنة 270هـ وقيل 260هـ، بالبصرة. وكان أولا معتزليًّا، هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه، والقاضي أبو بكر الباقلاني ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده، وكان أبو الحسن يجلس أيام الجمع في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه الشافعي في جامع المنصور ببغداد، وتوفي قبل أو بعد سنة 330هـ، ببغداد ودفن بين الكرخ وباب البصرة، رحمه الله تعالى. ينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج3/ ص284.

755 أي وجوباً غير موجودة في النسخة (أ)

756 في نسخة ب حالاً، وهي اصوب، وفي نسخة أ ئالا، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

قوله: (يقولون) آهـ أي صراحة والتزاماً قصديا .

قوله: (ترتب الحكم) بكفرهم .

قوله: (على المشتق) وهو قالوا.

قوله: (مأخذ) الاشتقاق وهو قولهم بان الله ثالث ثلاثة .

قوله: (**العلة**) أي علة الكفر.

قوله: (في التزام) أي في التزام الكفر قصدا ولم يكفي فيه الملزوم وان كان معلوماً.

قوله: (ذلك) أي الالتزام قصداً اشارة اليه بذلك مع قربه لبعده رتبته لضعف انحصار العلة فيه.

قوله:(فهم) لأنه سبحانه وتعالى حكم عليم بالكفر بقولهم وذلك ولا غلط في حكمه.

قوله: (وعبارة الش) يشير الى الاول اي الى التوجيه وهو ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضاً وفيه ان عبارة الش صريحة في الاول ومشيرة الى الثاني حيث كان قوله وان لم يصرحوا آهـ متضمنا لمعنى[757]، عدم التصريح فافهم .

قوله: (من غاية جهلهم) آهـ وفيه جهلان احدهما انهم جعلوا شيئا واحداً نفس ثلثة اشياء مع انه لا يكون نفس شيء اخر واحد فضلاً عن الاكثر لبديهية ان الاثنين لا يتحدان والاخر انهم جعلوا الجوهر بمعنى القائم بذاته نفس الصفة نبه على الثاني بقوله وقالوا انه تعالى آهـ قالو او لعطف السبب على المسبب او حالية اوردها تنبها على ما هو سبب غاية جهلهم.

قوله: (وبالأقنوم) وهو لفظ رومي[758]، بمعنى الاصل وانما جعلوا الصفات المذكورة اقانيم لكونها 92 اصول العالم اذ بها نظام العالم ووجوده او لكونها اصول الالوهية .

قوله:(وقد بوجهه) أي جعلهم الذات الواحدة نفس صفات ثلثة .

قوله: (الى ان الصفات نفس الذات) أي بالمعنى الذي قالت الفلاسفة والمعتزلة[759]، به في صفاته تعالى الذي محصلة نفيها واثبات نتائجها للذات وح لا تلزمهم جهالة بل لا يلزمهم كفر ايضه من مجرد هذا القول.

قوله: (ولكن لا يلائمه)[760]، آهـ وأيضاً لا يلائمه، قولهم بانتقال اقنوم العلم اذ لا يكون الموجود ح الا الجوهر القائم بذاته ولا معنى لانتقاله اللهم إلا أن يكون قولهم به سامحة ويكون المراد وانما يترتب على صفة العلم يترتب على بدن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام لكنه يلزم لزوماً ظاهراً على هذا أيضاً كون عيسى الها عندهم فيلزمهم التعدد المستحيل أيضاً نقل عنه واقول في جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات بناء على عدم الاستحقاق للألوهية من لم تجتمع فيه الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى بل جعلوها متغايرة فح يكون قولهم بالقدماء الثلثة ملائماً ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات أن يكون القديم واحدا لا ثلثة انتهى ولا يذهب عليك انه بهذا الجواب[761]، لا يلائم قولهم بالقدماء الثلثة لما وجه به كلامهم به من الميل الى كون الصفات نفس الذات على ما هو المراد بالملائمة[762]، هنا اذ النفسية هنا[763]، إنما هي بالمعنى الذي قالت الفلاسفة به وكذا المعتزلة على ما نبهتك عليه والا لم يكن ما ذكره توجيهاً لكلامهم وهو ظه ومعلوم أن الاعتراف بقدماء ثلثة متغايرة موجودة في الخارج حقيقة على يؤل اليه محصل هذا الجواب

---

757 في نسخة أ لمعنى، وهي اصوب، وفي نسخة ب لمنع، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

758 رومي: أحمد بن محمود، شهاب الدين السيواسي، مفسر من فقهاء الأحناف، رومي من أهل سيواس. ولد وتعلم بها. وانتقل إلى بلدة آيا ثلوغ وأقام فيها مدرسا ومرشدا إلى نهاية حياته، المتوفي (860هـ 1456م) ودفن على يسار الطريق الذاهب من آيا ثلوغ الى جزيرة قوش وقبره معروف يزار، له كتب أشهرها: عيون التفاسير للفضلاء السماسير وشرح السراجية في الفرائض ورياض الأزهار في جلاء الأبصار في آيا صوفيا باسطنبول، في أصول الحديث ورسالة النجاة من شر الصفات وشرح المصباح للمطرزي في اللغة. وينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام،** ج1/ص254

759 سبق ترجمته

760 في نسخة ب لا يلائمه، وهي اصوب، وفي نسخة أ لا يلايمه، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

761 في نسخة أ الجواب، وهي اصوب، وفي نسخة ب الوجه، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

762 في نسخة أ بالملائمة، وهي اصوب، وفي نسخة ب بالملايمة، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ.

763 في نسخة ب هنا، وهي اصوب، وفي نسخة أ هناك، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

منافٍ للقول بالنفسية بالمعنى المذكور نعم يكون جواباً عما يمكن أن يقال بناء على أن يريدوا باتحاد الذات مع تلك الصفات المعنى الذي تلزمهم عليه غاية الجهالة من ان قولكم بالقدماء الثلثة لا يلائم[764]، قولكم باتحاد الذات معها اذا الاتحاد معها تقتضى أن لا تكون القديم إلا واحدا منها اذ كل منها ح ليس الا ذلك الجوهر الواحد القائم بذاته وكونه جواباً عن هذا ظه اللهم إلا أن يقال انما اراد فيما نقل عنه الجواب عن هذا والمراد أقول في جوابهم ان قيل عليهم ان واحدة القديم لازم على قولهم بالاتحاد وان لم يريدوا به النفسية بالمعنى الذي ذكرناه في التوجيه فلا يلائم قولهم بالقدماء الثلثة ويكون المراد بملائمة قولهم بالقدماء الثلثة فيما نقل بملائمة[765]، لقولهم بهذا الاتحاد.

قوله:(اذ لوا قطعوا) آهـ هذا مما لا يتصور منهم سيما والكلام في انهم يحتمل ان يكونوا مائلين الى نفسية الصفات بالمعنى الذي سمعته لكنه إنما اورده ايماءً الى ان قولهم بقدماء ثلثة ليس الا لنظرهم الى الاتحاد والا قالوا بأربع وبان الله رابع من أربعة لا ثالث من ثلثة.

قوله: (والا) آهـ أي وان لم يقطعوا النظر عن الاتحاد فواحد فالقديم واحد فكيف يقولون بالنفسية بالمعنى الذي مر في التوجيه لكن لا يذهب عليك انه يلزم على القول بالاتحاد كون القديم واحدا وان لم يكن الاتحاد بالمعنى الذي مر في التوجيه على ما تنبهت له ولجوابه فجعل هذا علة لعدم ملايمة قولهم بالقدماء الثلثة للتوجيه المذكور كما ترى الا ان يقال الضمير في قوله يلايمه راجع الى المذكر من جعلهم الذات الواحدة نفس ثلث صفات والتوجيه بانه بل آهـ وما ذكره من قوله اذ لو قطع آهـ علة لعدم ملائمة لجعلهم المذكور فقط اذ كونه غير ملائم للتوجيه ظه لا يحتاج الى علة وح لا يكون على الجواب الذي نقلناه لك سابقاً عنه عبار أيضاً.

قوله:(هو الحكم المنفصل) الكم عرض يقتضى القسمة لذاته فان وجد بين اجزائه المفروضة حد[766]، مشترك يصلح أن يكون مبدا لكل منها انتهى[767]، له فهو متصل كالجسم التعليمي والسطح والخط وان لم يوجد بينهما حد كذلك فهو منفصل وهو منحصر في العدد.

قوله:(ما يساوى نصف)آ فالواحد ليس بعدد اذ المراد بالحاشيتين هو طرف ما تحت العدد وطرف ما فوقه وليس للواحد جانب التحت وإن كان له جانب الفوق وهو الاثنان وهو نصفه لكنهم لم يعتبروا في العددية كونه نصف مجموع حاشية فقط والا لم يكن غير الواحد عدد وان اريد بالحاشية ما لا يكون بينها وبينه واسطة.

قوله:(اتفقوا) ممنوع[768]، بالمحقق الدواني قال أن القول بدخول الوحدات قوله بدخول العدد بناء غير ان امتياز مراتب الاعداد بعضها عن بعض ليس الا بالمادة لا بصور داخلة فيها والخواص اللازمة لها مستندة الى نفس مرادها كما أن الخواص اللازمة لذوات العقول مستندة الى ذواتها ومنع لزوم تعدد الماهية اذا تركبت العشرة مثلا من جميع الاعداد التي تحتها وانما يلزم ذلك لو كانت الخمستان غير ستته واربعة وسبعة وثلاثة وثمانية واثنين وتسعة وواحد[769]، وليس كذلك اذا الامتياز ليس الا بالمادة ومادة الخمستين ليست الا عشرة وحدات وكذا ماده الاخرى[770]، اللهم إلا أن يقال المراد بالاتفاق اتفاق القدماء ومستندهم وفي ذلك انه لو تركبت العشرة مثلا من الاعداد التي تحتها فأما ان تكون مركبة من بعضها دون بعض وهو باطل لكونه ترجيحاً بل مرجح او من جميعها وهو ايضا[771]، باطل[772]، لأنه يلزم تعدد الماهية لشيء واحد وهو العشرة مثلا فإنها كما تحصل بخمستين كذلك تحصل بستته واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات وقد عرفت مبنى مستندهم وردهم.

---

764 في نسخة ب يلائم وهي اصوب . وفي نسخة أ يلايم، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

765 في نسخة ب بملائمة، وهي اصوب . وفي نسخة أ بملايمته، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

766 في نسخة ب حد، وهي اصوب . وفي نسخة أ حده، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

767 في نسخة ب انتهى، وهي اصوب . وفي نسخة أ ونتهى، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

768 ممنوع غير موجودة في النسخة (أ)

769 في نسخة ب وواحد وهي اصوب، وفي نسخة أ وواحدة، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

770 في نسخة أ الاخرى وهي اصوب، وفي نسخة ب الاخر، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

771 في نسخة (أ) ايظه في نسخة (ب) ايضه، كلاهما تعطى المعنى نفسه. يقصد به ايضا

772 في نسخة (ب) باطل وهي اصوب، في نسخة (أ) بط، والصحيح ما ثبتناه في النسخة ب.

قوله: (وقد يجاب أيضاً) آهـ حاصلة منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد والقدماء فان القديم هو الازلي القائم[773]، بنفسه لا الازلي مطه فلا يلزم [مطلقا فلا يلزم][774]، من ازليه الصفات كونها قديمة حتى يلزم تعدد والقدماء اذ الصفات غير قائمة بأنفسها.

قوله:(القدماء بالذات) بان لا يكون لوجودها احتياج الى غيره اصلاً.

قوله: (لا المطلقة) أي سواء كانت قديمة بالذات وبالزمان والصفات من الثاني.

قوله: (انه لا يوافق) آهـ فان مذهبهم ان القديم الزماني أيضاً من خواص الواجب بل الاول أيضاً لا يوافق مذهبهم من حيث ان القديم عندهم هو ما لا يسبق عدمه على وجوده مطه سواء كان قائماً بنفسه أولاً.

قوله:(ما اشتهرا) إنما قال هكذا لأنه قد سبق منه أيضاً ان سبق القدرة والاختيار على وجود الممكن يجوز أن يكون بالذات لا بالزمان على ان السابق ليس الا ان كل ممكن صادر بالاختيار محدث إلا أن كل ممكن محدث مطه وصفاته تعالى ليست صادرة عنه تعالى اختيارا بل ايجاباً على ما هو التحقيق والش انما ذكر هناك ان كل ممكن محدث وجهاً للاستصعاب بناء على كونها صادرة بالاختيار وكلامه هنا مبنى على ما هو التحقيق فلا مخالفة .

قوله:(بقدم المشيئة) وفرقوا بينها وبين الإرادة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية متناولة لجميع ما يشاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد[775] .

قوله:(وفسروه بالقدرة على التكلم) في شرح المقاصد قالوا أن المنتظم من الحروف المسموعة حادثة ومع حدوثه قائم[776]، بذاته تعالى وقوله له تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وهذا مبنى على الفرق بينهما عندهم فان كل ما لوجوده ابتداء ان كان قائماً بذاته تعالى فهو حادث بالقدرة لا محدث وان كان مباينا لذاته تعالى غير قائم به تعالى فهو محدث بقوله كن لا حادث بالقدرة بالجملة الحادث عندهم هو ما يحدث في ذاته تعالى بالقدرة والمحدث هو الذي يحدث غيره قائم به تعالى بقوله كن فقط من غير تعلق القدرة به.

قوله: (فالتفريع[777]، المذكور غير ظه) أي تفريع نفي الكرامية قدمها على صعوبة المقام غير ظـه والا لم يقولوا بقدم شيء منها مع انهم قالوا بقدم المشيئة والكلام بمعنى القدرة على التكلم وانت خبير بانه يجوز ان يكون مراد الش بعض الكرامية الغير القائلين بقدم شيء منها ويكون القول بقدم الصفتين المذكورتين مذهب بعض اخر منهم .

قوله: (قالوا) آهـ استدلالا على تفسيرهم.

قوله: (والا لزم) آهـ وأيضاً لزم أن لا تعد الصفات المحدثة غير اذ الصفات زيد محدثة مع انها عدة غير اصطلاحاً وسيصرح بهذا المحشى.

قوله: (سواء كان بحسب الوجود) آهـ أي بان يمكن وجود احدهما مع اعدم الاخر أو بحسب الحيز بان يمكن ان يكون كل منهما في حيز غير حيز الاخر والغرض من هذا التعميم التنبيه على وجه يفسر[778]، الش التفسير المذكور للغيرين بما ذكره محصله انه لما اورد النقض على التفسير المذكور جمعاً بالجسمين القديمين بناء على ان المتبادر منه ان الغيرين هما الموجودات اللذات يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فقط وح لا يصدق والتعريف على الجسمين المذكورين لعدم صحة عدم شيء منهما لقدمها مع انهما غير ان حتى غير بعض

---

773 في نسخة ب القائم وهي اصوب، وفي نسخة أ يلايم، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

774 [مطلقا فلا يلزم] اضافة من النسخة (ب)

775 للإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبدالله الشهير بسعد الدين التفتازاني المتوفي 793هـ، **شرح المقاصد**، قدم له ووضع حواشه: ابراهيم الشمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، سنة 1971.

776 في نسخة ب قائم وهي اصوب، وفي نسخة أ قايم والصواب، ما اثبتناه من نسخة ب

777 في نسخة أ **فالتفريع** وهي اصوب، وفي نسخة ب **فاما التفريع**، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

778 في نسخة ب يفسر وهي اصوب، وفي نسخة أ تفسير والصواب، ما اثبتناه من نسخة ب

الاشاعرة التعريف المذكور الذي هو الأشعري الى انهما[779]، موجودان جازا انفكاكها في حيز او عدم اي بان يكون احدهما معدوماً والاخر موجودا هرباً عن النقض بهما اذ بقيد كونهما موجودين تخرج الاعداد فإنها لا توصف بالغيرية عندهم بناءً على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وبقيد جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه اصلا كالصفة القديمة مع الذات المقدسة والجزء مع الكل لعدم جواز الانفكاك بين الجزء والكل من الجانبين وهو معتبر في الغيرية[780]، وقولنا في حيز ليشمل التعريف الجسمين المذكورين فلا ينتقض بهما جمعا حتى اختاروا هذا التعريف فسر الش التعريف المذكور بما ذكره ايماء الى انه يمكن حمله على خلاف المتبادر وان المراد به هو امكان الانفكاك بينهما مطه سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فيندفع النقض بهما عليه من غير حاجة الى تغييره إلى تعريف اخر لكن لا يذهب عليك انه ح يكون في التعريف مجازا ما بذكر الملزوم وارادة اللازم او بذكر الخاص وارادة العام مع انه يجب الاحتراز عن استعمال المجاز في التعاريف بلا قرينة ومجرد فساد التعريف جمعاً او منعا لولا ارتكابه لا يكون قرينة والا لم يرد اعتراض عليها بالمانعية والجامعية فالأولى دفع النقص بان مادة النقض يجب ان تكون[781]، متحققة ولا يخفى فيه امكان تحققها على ما هو المشهور المقرر وان توهم انه يجب صدق الحد على جميعا افراد المحدود الممكنة وان لم يجب صدقه على افراده الممتنعة ومن هذا يظهر ان قوله لكن يرد آهـ ليس بشيء وان كان بناءه[782]، على انه يفهم من ضيع الش ولتعميم التعريف ان سلم ورود النقض بالمادة الغير المتحققة وح لا يكون تعميمه حاسماً لبقاء الاشكال بالإلهين المفروضين وذلك لأنه انما سلم وروده بالمادة الممكنة الغير المتحققة دون الممتنعة ايضه فلو اورد بالمجردين[783]، الممكنين المفروضين كان له وجه فتأمل او بانه يجوز عدم كل منهما مع جود الاخر وما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ممنوع لجواز ان يكون وجود القديم متوقفاً على عدم امر[784]، مانع فيحدث المانع وينتفى القديم او بان المراد من التعريف جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لعدم علاقة بينهما توجب امتناع انفكاك احدهما عن الاخر وبالجملة يكون اللزوم منتفياً بينهما ولا لزوم بين الجسمين المذكورين فلا نقض بهما حتى ادعى المحقق الدواني، أن هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لقرب احدهما من الاخر لا مجرد مصاحبتها دائماً من غير لزوم لكن لا يذهب عليك أن هذا انما يتم بناء على ان الدوام لا يكون مستلزماً للضرورة وايضاً يرد عليه انه يلزم على هذا عدم تغاير كل علة موجبة ومعلولها وكل لازم وملزومه.

قوله:(فتأمل) قد عرفت ما يمكن ان يكون وجها له لا تقيده.

قوله:(لما كان) آهـ [785]، جواب دخل مقدر كانه قيل عدم تعرض الش[786]، في مقامه نفي الغيرية بين ذاته تعالى وصفاته لعدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز والتعرض لعدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود بدل على ان المعتبر عند في الغيرية ليس الا انفكاك بحسب الوجود اذ لو كان المعتبر عنده مطه[787]، الانفكاك لما اكتفى في نفي الغيرية بعدمه بحسب الوجود فقط فينافي هذا ما ذكرته من ان يكون مراد مراد الش بإمكان الانفكاك بينهما اعم مما يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز فأجاب بقوله لما كان اه وتقرير الجواب ظه[788]،.

قوله: (ظاهر) وذلك لان عدم الانفكاك بحسب الحيز اعم من ان يكون هناك حيز ولا يكون بينهما انفكاك فيه او لا يكون حيز اصلاً .

---

779 في نسخة أ انهما وهي اصوب، وفي نسخة ب انها والصواب، ما اثبتناه من نسخة أ
780 في نسخة ب الغيرية وهي اصوب، وفي نسخة أ الغير والصواب، ما اثبتناه من نسخة ب
781 في نسخة أ تكون وهي اصوب، وفي نسخة ب يكون والصواب، ما اثبتناه من نسخة أ
782 في نسخة أ بناءه وهي اصوب، وفي نسخة ب بنائه والصواب، ما اثبتناه من نسخة أ
783 في نسخة ب بالمجردين وهي اصوب، وفي نسخة أ بالمجردتين والصواب، ما اثبتناه من نسخة ب
784 في نسخة ب امر وهي اصوب، وفي نسخة أ اي والصواب، ما اثبتناه من نسخة ب
785 يقصد به انتهى
786 يقصد به الشارح أي التفتازاني
787 يقصد به مطلقا
788 يقصد به ظاهر

قوله: (غير كاف) أي في نفي الغيرية.
قوله: (كما عرفت) أي في مقام حمل كلام الش على العموم لدفع النقض بالجسمين القديمين.
قوله: (فتخالف الوجودين) أي وجود الواحد والعشرة وكذا المراد بالعدمين عدما هما.
قوله: (كما سيذكره) بقوله وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد.
قوله: (اذ يجوز) آهـ انما يتم اذا اكتفى في امكان انفكاك الاعم مما يكون بحسب الوجود او الحيز بان يكون بأحد الجانبين بحسب الوجود فقط في الجانب الاخر بحسب الحيز فقط ويعد هذا انفكاك من الجانبين مع ان المتبادر على تقرير ان يكون المعتبر امكان الانفكاك منهما هو ان يمكن الانفكاك من كل منهما في الوجود او من كل منهما في الحيز ولا يكفي في الامكان الانفكاك من الجانبين امكان انفكاك احدهما في الوجود فقط كالباري تعالى والاخر في الحيز فقط كالعام واذا كان المراد من الانفكاك المعنى الاعم وقد اجيب ايضاً بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين بحسب الوجود الخارجي في نظر العقل بان يصح منه تعقل وجود احدهما مع عدم الاخر وح[789]، لا نقض بالباري تعالى مع العالم اذ لا شبهة في انه بتعقل الباري تعالى موجودا مع تعقله العالم موجودا وايضه[790]، يصح منه تعقل العالم موجودا مع تعقل الباري تعالى معدوماً وهذا لا يكون تعقلا محالاً حتى لا يصح من العقل بل المتعقل مح[791]، كيف ويفرض عدم الباري مع وجود العالم فيستدل لوجوه على وجود الباري بخلاف الصفات مع الذات والجزء مع الكل فانه لا يجوز الانفكاك من الجانبين فيهما بهذا المعنى لان تعقل الكل بدون الجزء وكذا تعقل الصفة بدون الموصوف تعقل مح ايضه اي كما انه تعقل امر مح[792].
قوله:(يرد الاشكال على من) آهـ وذلك لأنه وان جاز انفكاك العالم بيه العدم عن الباري تعالى بان يكون معدوماً والباري موجوداً لكن لا يجوز انفكاك الباري عنه في الحيز بان يكون متحيزا والعالم لا يكون كذلك أو يكون متحيزا في حيز غيره بل الانفكاك ليس الا من جانب العالم فلا انفكاك من الجانبين ولا يجوز ان يكون الانفكاك في العدم من جانب الباري بان يكون معدوماً والعالم موجودا والانفكاك في الحيز من جانب العالم على قياس ما اذا كان الواقع قيد الوجود مع الحيز لعدم جواز عدم الباري هذا ما اورده لكنه يمكن دفع الاشكال على هذا ايضاً بان المراد من الانفكاك في العدم اعن من ان يكون ذلك العدم عدم ما اعتبر كونه منفكا أو عدم ما اعتبر كونه منفكا عنه وح يصدق ان الباري ينفك عن العالم في العدم فانه يجوز ان يكون معدوما والباري موجوداً فلا يكون بين التعريفين فرق ويمكن ان يقال والمراد انه يرد الاشكال ظاهراً وقد عرفت ان القائلين بهذا هم بعض الاشاعرة[793]، المغيرون تعريف الأشعري الى هذا هرباً عن ورود النقض بالجسمين القديمين أيضاً اذ لا فرق بين هذا وبين ما نقلناه لك سابقا عنهم سوى كون قيد في عدم هنا ما مقدماً وقيد في حيز هناك وهو ليس فارقاً معنوياً بل لفظيا أيضاً .
قوله:(أي لا يكون احدهما قائماً بالأخر) فتخرج الصفات القديمة مع الذات المقدسة اذ لقدمها واقتضاء الذات لها اقتضاء تاماً لا يجوز عدم قيامها بها وقوله أو بحمله لتخرج تلك الصفات بعضها مع بعض فان بعضها مع بعض ليس بمتغاير اصطلاحاً مع أن بعضها يجوز ان يقوم بالآخر بل بعضها ليس قائماً بالبعض بالفعل وايضاً ليس بعضها متقوما بالبعض وداخلا في قوامه فان المراد بالتقوم هنا لكن لا يجوز عدم قيام بعضها بمحل بعض وهو الذات المقدسة لما عرفت من كونها قديمة فلو لم يكن هذا لما خرج بعضها بالنسبة الى بعض عن تعريف الغيرين فلا يكون مانعا وقوله ولا متعوماً ليخرج الجزء مع كله فانه لا يجوز أن يتقوم الكلي بدونه أي لا يجوز أن يوجد الكل ولا يكون الجزء داخلا في قوامه.

---

789 يقصد به وحينئذ
790 يقصد به ايضا
791 يقصد به محشي: خيالي
792 سبقت ترجمته
793 بعض الاشاعرة:

قوله:(ولا متقوم به) اذا المراد بالتقوم هنا هو الدخول في القوام كما عرفته والصانع ليس داخلا في قوام العالم.
قوله: (العرض) أي الصفة الحادثة والفرق بينهما اعتباري.
قوله: (يرد عليه) أي التعريف بعد ان يكون المراد ما ذكر.
قوله: (التشخص فانه) لا يجوز أن لا يقوم بمحله اذ لا يجوز انعدام مع بقاء محله اذ عدمه يستلزم عدم الشخص الذي هو محله .
قوله: (فانه) آهـ علة للإيراد به على التعريف وعدم كونه جامعاً على تقرير عدم شموله له .
قوله: (على تقرير وجوده) إنما قيد بهذه الآية ان كان معدوماً لا يرد به الايراد اذ لا تغاير بين الاعدام وكذا بين عدم وجود عند المتكلمين على ما عرفته وأيضاً الا يراد به انما هو على تقدير عدم كونه داخلا في الشخص وجزء له اذ على تقدير كونه جزء لا يضر عدم خروج عنه بل يجب لعدم المغايرة بين الجزء والكل فلو قيد بهذا أيضاً لكان احسن فتأمل ثم لا يخفى أن كون التشخص امراً موجوداً مذهب الفلاسفة، والتعريف للمتكلمين فالا يراد عليه بناء على مذهب الفلاسفة غير موجه اذ التشخص عند المتكلمين امر عدمي ثم اعلم أنه على تقدير كونه امراً عرضياً موجوداً يكون المراد بالعرض فيما سبق غيره.
قوله: (وكذا الاعراض اللازمة) فإنها أيضاً غير محالها اصطلاحاً مع ما انه لا يصدق التعريف عليها بناء على ان المراد المذكور أيضاً اذ لا يجوز ان لا تكون قائمة بها لعدم جواز انعدامها مع بقاء محالها لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فالمراد بالعرض فيما سبق غير هذه الاعراض .
قوله: (ومرادهم) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل يكفي لجواز الانفكاك جوازه بالنظر الى الذات فقط وحين[794]، لا يراد[795]، بكون الكلام في الصفات اللازمة بل في القديمة أيضاً اذ يجوز انفكاك الموصوف عنها نظراً الى ذاته بل نظراً الى ذات تلك الصفات أيضاً وان لم يجز المانع اللزوم والقدم فأجاب بقوله ومرادهم آهـ ولا يخفى تقرير الجواب وتطبيقه على السؤال وما يعين ان مرادهم هذا قولهم بعدم مغايرة صفاته تعالى او عدم مغايرة بعضها مع بعض مع انه لو كان مجرد الامكان الذاتي للانفكاك كافياً في الغيرية عندهم لقالوا بالمغائرة[796]، بينهما لوجود امكان الانفكاك بينهما بهذا المعنى.
قوله: (ليسا بموجودين) آهـ بناء على ان الكل الطبيعي غير موجود في الخارج .
قوله: (فلا يكونان غيرين) اذ الاعداد لا تتصف بالمغايرة عند المتكلمين على ما مر.
قوله: (وبه يظهر) أي بكون العلة والمعلول متضايفين .
قوله: (اذ التصور) أي تصور العالم موجودا مع ملاحظة عدم الصانع.
قوله: (مع اضافته المعلولية) الاضافة بيانيه .
قوله: (باطل) اذ تصور المعلول بوصف المعلولية مع ملاحظة عدم علته بوصف العلية باطل.
قوله: (غير مفيد) وذلك لان الكلام هناك كان على اعتبار وصف الاضافة على ما قاله الشارح هناك والحاصل ان وصف الاضافة معتبرة.
قوله: (يرد عليه) يمكن دفعه بان مراد الش هو ان التغاير بحسب المفهوم معتبر في الافادة بحيث لا تحصل بدونه وهو لا يكون[797]، ينافي ان يكون شيء اخر معتبراً فيها أيضاً لكن لم يتعرض له لظهور كونه حاصلا هنا[798]، أيضاً.
قوله: (في الافادة) أي في افادة الحمل.
قوله: (للقطع بعدم افادة) آهـ مع القطع بتغاير المفهومين.

---

794 في نسخة ب وحين وهي اصوب، وفي نسخة أ وح والصواب، ما اثبتناه من نسخة ب
795 في نسخة أ لا يراد وهي اصوب، وفي نسخة ب لا ايراد والصواب، ما اثبتناه من نسخة أ
796 في نسخة ب بالمغائرة وهي اصوب، وفي نسخة أ بالمغايرة والصواب، ما اثبتناه من نسخة ب
797 يكون غير موجودة في النسخة (ب)
798 في نسخة أ هنا وهي اصوب، وفي نسخة ب هناك والصواب، ما اثبتناه من نسخة أ

قوله: (وقد وقع) آهـ انما يعرف بالضبط في الخط .
قوله: (فصل) أي محض.
قوله: (اذ لا) آهـ بخلاف ما اذا كانت ان نافية فانه ح بكونه عطفا على سابقه وهو قوله من العشرة اي ولأنه ما تكون به[799]، العشرة بدونه .
قوله: (عطفه) أي عطف ما يكون ملتبساً بان المصدرية.
قوله: (على ما سبق) وهو لصارا اذ لا يحتمل على هذا عطفه على قوله من العشرة اصلا.
قوله: (الا بتحمل) آهـ وذلك لان صار من نواسخ المبتدأ[800]، والخبر والحمل بينهما حمل المواطأة هنا مع انه لا يحمل كذلك كون العشرة بدونه على الواحد فيحتاج اما الى تقدير لزم أي ولزم ان يكون آهـ أو الى تقدير مضاف وهو ذا والتقدير فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه ولصار ذا ان تكون العشرة آهـ.
قوله: (وينتقض[801]، أيضاً) وذلك لأنه على تقدير أن المصدرية يكون هذا دليلاً اخر على عدم مغايرة الواحد للعشرة مع أنه يجرى في اللازم ايضاً مع تخلف الحكم عنه لأنه غير الملزوم عند المعتزلة وذلك بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه أو اصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه محال بخلاف ما اذا كان الواقع ان النافية فانه لا نقض باللازم حين[802]، لأنه يكون عطفا على لأنه من العشرة وتتمة له فلا يكون دليلاً اخر والاستدلال بقوله لأنه من العشرة لا يجرى في اللازم لأنه ليس من الملزوم كذا قيل ولا يذهب عليك انه على تقدير ان تكون[803]، أن مصدرية ويكون عطفا على سابقه بالتحمل المذكور ويجوز ان تكون تتمة لسابقة ايضا ولا يكون دليلا اخر على حدثه والسابق لا يجرى في اللازم لما عرفته فلا فرق بين التقديرين في عدم ورود النقض فتأمل .
قوله: (لا يقتضى[804]، مغايرته) آهـ مع أن الواحد من العشرة ليس إلا أنه غير مغاير لكل من اجزئها اذ نفسه أيضاً من الاجزاء لا أنه غير مغاير لمجموعها ايضه نعم الواحد لا على التعيين كذلك والكلام ليس فيه لكونه كليا غير موجود في الخارج تأمل .
قوله: (سواء كان) آهـ أي التعليق قديما او حادثا لا يذهب عليك ان هذا التعميم ليس بشيء اذ لو كان التعلق القديم بحيث لا يخرج عن علمه شيء عنده فالتعلق الحادث غير محتاج اليه بل ممتنع لكونه تحصيلا للحاصل بغير هذا التحصيل وان لم يكون التعلق القديم كذلك خرج بعض ما يمكن تعلق علمه به عن علمه تعالى في الازل وهو نقض يجب تنزيهه تعالى عنه بل يلزم على القائلين بان العلم اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة وتعلق عدم علمه تعالى في الازل بالحوادث لعدم وجودها ح لا في العلم ولا في الخارج إما عدم وجودها في الخارج فيه فظه واما عدم وجودها في العلم فلأن[805]، العلم عندهم ليس صورة حاصلة حتى توجد تلك الحوادث فيه بصورها فلو تعلق العلم بها فيه [في الازل][806]، لزم التعلق بين العلم والمعدوم الصرف وهو بديهي البطلان وما لم يتعلق العلم بها لا تكون معلومة بالفعل له سبحانه وتعالى فهي غير معلومة له تعالى بالفعل في الازل بل المعدومات الازلية ممكنة كانت أو ممتنعة وكذا عدمات تلك المعدومات[807]، أيضاً لا تكون معلومة بالفعل له سبحانه تعالى بناء على ان المعدوم ليس بشيء اي ليس ذاتاً متقرراً في الخارج عارياً عن صفة الوجود على ما هو التحقيق اذ يلزم من تعلق العلم بها التعلق بين العلم والمعدوم الصرف ايضاً بل لا يكون ح معلوم له تعالى

---

799 به غير موجودة في النسخة (ب)
800 في نسخة أ المبتداء وهي اصوب، وفي نسخة ب المبتدء والصواب، ما اثبتناه من المبتدأ
801 في نسخة أ وينتقض وهي اصوب، وفي نسخة ب وينقض والصواب، ما اثبتناه من نسخة أ
802 في نسخة أ حين وهي اصوب، وفي نسخة ب ح والصواب، ما اثبتناه من نسخة أ
803 في نسخة أ **تكون** وهي اصوب، وفي نسخة ب **يكون**، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
804 في نسخة ب **يقتضى** وهي اصوب، وفي نسخة أ **تقتضى**، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
805 في نسخة أ فلأن وهي اصوب، وفي نسخة ب لان، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
806 في الازل اضافة من النسخة (ب)
807 في نسخة أ المعدومات وهي اصوب، وفي نسخة ب الموجودات، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

في الازل سوى ذاته وصفاته اذ لا قديم غيرها موجودا في الخارج عند المتكلمين فالمخلص اما القول بان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والاشياء من الازل الى الابد معلومات الله تعالى بالفعل في الازل بحيث لا يغرب عن علمه مثقال ذرة ولا اصفر من غير ان يدخل في علمه كان وكائن وسيكون بل على وجه متعال عن الزمان والتغير بل انما هي بالنسبة الى علومنا لكن ينتقض برهان التطبيق بها ان لم يجعل علمه تعالى بها صورة بسيطة اجمالية على ما ذهب اليه المحقق الدواني وان جعل علمه بها عبارة عن هذ الصورة فيرد ان الصورة الواحدة كيف تنطبق على الامور المتعددة بل الغير المتناهية بحيث لا يغرب عن العلم وجه جزئي من تلك الامور واما جعله صفة حقيقية وجعل التميز الموجب بالفتح لها عبارة عن الصورة الحاصلة على ما ذهب اليه المحشي فيما سبق وعلى التقدير من لا تعلق حادثاً تأمل وتمام تحقيق العلم يحتاج الى بسيط لا يسعه مجال هذه الحاشية.

قوله: (بالنسبة الى الازليات) وهي ذاته تعالى وصفاته الحقيقية والسلبية والاعتبارية الازلية والمعدومات الازلية ممكنة كانت او ممتنعة او عدمات تلك المعدومات.

قوله: (والمتجددات) عطف على الازليات اي الازليات وله تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات والحوادث ايضا لكن باعتبار انها سيجد واي سيحدث لا باعتبار انها موجودة بالفعل لعدم وجودها في الازل وقد عرفت ما في هذا فلا تفعل.

قوله:(وتعلقات حادثة) فللعلم بالمتجددات تعلقات قديم وحادث.

قوله:(متناهية بالفعل) لتناهي متعلقاته بالفعل وهى المتجددات بالاعتبار المذكور اي باعتبار انها موجودة الان او قيل لكنها غير متناهية بمعنى لا يقف وهو ظه.

قوله:(الان أو قيل) ولا يلزم تغير في صفة الحقيقة اذ العلم اما نفسه اضافة وليس صفة حقيقية فالتغير فيه ليس تغيرا[808]، في الصفة الحقيقية او صفة حقيقية ذات اضافة لكنه لا تغير[809]، فيه ح بل في إضافته .

قوله:(بجعلها ممكن) آهـ فهنا ثلثه اشيأ كون المقدور وبحيث يكون مستوى الطرفين أي الوجود والعدم وهذا هو الامكان الذاتي وهو اثر ذات المقدور وكونه بحيث يصح صدوره من الفاعل وهو الله تعالى وهذا اثر القدرة وصدوره بالفعل منه تعالى وهو اثر التكوين لكن الاخفاء في ان صحة صدوره من الفاعل لازم لإمكانه اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وجعل اللازم تابع لجعل الملزوم فصحة صدوره عنه ايضا من اثر الذات اذ المراد بهذه الصحة هو صحة صدوره عنه نظرا الى ذاته بمعنى ان لا يكون في ذاته مانع عن صدوره عنه نعم صحة صدوره بمعنى ان لا يكون مانع عن صدوره عنه اصلا لا في ذاته ولا في غيره ليس لازماً لإمكانه الذاتي وهو ليس بمراد كيف وهذه الصحة موجودة في الازل عند القائلين بالتكوين مع ان لوجوده فيه مانعا ولو قيل الموجود عندهم فيه هو صحة صدوره منه فيما لايزال قلنا فح لا معنى لالتزامهم قدم تعلقات القدرة لجواز كونها حادثة قبيل اوقات وجود المقدورات فيما لا يزال وهذا ليس اول كسرة في الزجاجة للقائلين بالتكوين ثم اعلم ان منشاء جعلهم اثر القدرة الصحة المذكورة ما ذهب إليه المتكلمون من أن الله تعالى قادر بمعنى يصح منه الفعل والترك فانهم توهموا منه ان القدرة توثر في صحة الفعل والترك مع ان بمعزل عنه فان صحة الفعل والترك هو الاختيار عندهم والقادر في قولهم بمعنى المختار والكلام ليس فيه اذ الاختيار لم يعد نمن الصفات الحقيقية السبع والثمان والكلام في القدرة التي منها على ان هذه الصحة عبارة عن الصحة فيما لا يزال بل عن صحة لا تكون[810]، عنها مانع اصلا وقد سمعت ان ما توجيه القدرة عندهم ليس هذا وأيضاً هذ القول لو دل لدل على ان القدرة عبارة عن نفس صحة الفعل والترك لا على انها اثر لها وهو ظه .

قوله: (كلها قديمة) لقدم صحة التي هي اثرها.

---

808 في نسخة أ تغيرا وهي اصوب، وفي نسخة ب تغير والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

809 في نسخة أ تغير وهي اصوب، وفي نسخة ب تغيير والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

810 في نسخة أ تكون وهي اصوب، وفي نسخة ب يكون والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قوله: (بمعنى) آهـ احتاج إليه دفعا لما يتوهم من[811]، لزوم قدم المقدورات[812]، على تقدير قدم تعلقات القدرة اذا كانت القدرة مؤثرة في وجودها على ما هو عند النافين للتكوين.

قوله: (وحادثة) إنما قالوا به دفعا لما ذكرناه مع انه مندفع بما ذكره المحشي من المعنى ولا معنى لحدوث تعلق قدرته تعالى فانه لا يحتاج الى شيء غير ذاته تعالى وكون المقدور بحيث يصح تعلق القدرة به بل وجود القدرة وعدم تعلقها بالمقدور مع كونه بحيث يصح تعلقها به انما هو في قدرتنا لاحتياجها في تعلقها الى اسباب اخرى غير ذات القادر وكون المقدور بحيث يمكن تعلقها به فتأمل.

قوله: (للتنبيه على الترادف) كان ذكره لهذا كان ذكره متصلا اولى كذا قيل.

قوله: (او[813]، على صحة) آهـ هذا مبنى على الترادف وعلى ان الاذن بأحد المترادفين اذن بالأخر فكلمة او لمنع الخلود يرد على هذا ايضه اولوية[814]، الاتصال ح لكونه مبنيا على الترادف كما عرفت.

قوله: (عند الاشاعرة)[815]، أي التابعين للأشعري في الاصول غير صفتي السمع والبصر أي عند جمهورهم لا الأشعري نفسه وتابعيه في نفس صفتي السمع والبصر أيضاً أي كسائر الاصول الاخر.

قوله: (واولهما غيرهم) قد وافق الأشعري ومن تبعه في هذا التأويل الفلاسفة والكعبي[816] ، وأبو الحسين البصرى من المعتزلة[817].

قوله: (فللعم نوعان من التعلق) بالمبصرات والمسموعات.

قوله: (ومن تمسك) أي بان للعلم بالمسموعات والمبصرات نوعين[818]، التعلق في دفع الايراد بان العلم بان العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجودهما بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان مع العلم بهما يلزمه آهـ اذ العلم بالمشموم ونظائره[819]، أيضاً حاصل قيل وجوده بخلاف الشم فلا يتحد مع العلم به فيحتاج الى نوع اخر من التعلق فيلزم ان بعد صفات اخر غير السمع[820]، لكن لا يذهب عليك ان هذا لازم على من يؤلهما بالعلم وان لم يدفع[821]، الايراد المذكور بما ذكرناه بل يدفعه بمعنى عدم السمع والبصر قبل وجودن المسموع والمبصر بل انما هو في حقنا لكونها بالألتين المعروفتين ولا يلزم من قدمهما قدم المسموع والمبصر كما لا يلزم من قدم سائر الصفات قدم متعلقاتها وان كان تعلقها قديما ايضا لان له سبحانه وتعالى علما بالمشمومات نظائرها[822]، أيضاً فاذا عد العلم بالمسمومات وكذا بالمبصرات صفة حقيقية يلزم ان [العلم][823]، يعد العلم بالمشمومات وكذا

---

811 في نسخة أ من وهي اصوب، وفي نسخة ب في والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

812 في نسخة أ المقدورات وهي اصوب، وفي نسخة ب المقدورمات والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

813 في نسخة أ او وهي اصوب، وفي نسخة ب و والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

814 في نسخة ب الولوية وهي اصوب، وفي نسخة أ اوليه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

815 سبق ترجمته

816 الكَعْبي: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى: الكعبية ، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ، ولد سنة (319هـ – 931م) أقام ببغداد مدة طويلة، له كتب منها : التفسير وتأييد مقالة أبي الهذيل وقبول الأخبار ومعرفة الرجال الأول منه عندي تصويره، ومنه نسخة في دار الكتب، والسنة في دار الكتب أيضا ومقالات الإسلاميين جزء منه بعنوان باب ذكر المعتزلة أدب الجدل و تحفة الوزراء ومحاسن آل طاهر، وتوفي ببلخ سنة(273هـ - 886م). ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج4/ 65. ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، ***الملل والنحل***، ج1/ ص76–77.

817 البصري: محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة. ولد(436هـ) في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها(1044م). قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته، من كتبه المعتمد في أصول الفقه جزان، وتصفح الأدلة وغرر الأدلة و شرح الأصول الخمسة كلها في الأصول، وكتاب في الإمامة وشرح أسماء الطبيعي. ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج6/ ص275.

818 في نسخة أ نوعين وهي اصوب، وفي نسخة ب نوعان من والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

819 في نسخة ب ونظائره وهي اصوب، وفي نسخة أ ونظايره والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

820 في نسخة أ السمع وهي اصوب، وفي نسخة ب السبع والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

821 في نسخة ب يدفع وهي اصوب، وفي نسخة أ يندفع والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

822 في نسخة ب ونظائرها وهي اصوب، وفي نسخة أ ونظايرها والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

823 [العلم] اضافة من النسخة (ب)

نظائرها[824]، صفة كذلك بل هذا اللزوم اورد على الأشعري وغيره القائلين بتأويلهما بالعلم من غير ملاحظة تفصيل في دفعهم للإيراد المذكور فالأولى ان يكون ضمير به راجعاً الى التأويل بالعلم مطلقا والمعنى ومن تمسك بهذا التأويل في بيان صفتي السمع والبصر او من تمسك في دفع لزوم قدم المسموع والمبصر من قدمها فانه بعد رجوعها الى العلم لا يلزم قدمها اذ قد حقق ان قدم العلم لا يستلزم قدم المعلوم.

صفة التكوين:

قوله: (حدوث التعلق) أي جواز حدوثه والا فليس حدوثه مذهب جميع القائلين بنفي كون التكوين من الصفات الحقيقية كما مر انفاً في كلامه وأيضاً يمكن ان يقال مراده ان حدوثه انما هو مما ذهب اليه النافون له ولا يلزم ان يكون مما ذهب اليه جميهم.

قوله: (الى التعلقين) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك بمعنى عدم التعلق بالفعل والتعلق في هذا[825]، الوقت وفي وقت اخر وعلى هذا الوجه وعلى جه اخر .

قوله: (الى مخصص اخر) وهو الارادة .

قوله: (لا يقال الارادة) آهـ حاصله أن الارادة تتعلق بالمراد من غير افتقار الى مخصص اخر مع استواء نسبتها لأنها صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح تعلقها بأحدهما دون [من][826]، الاخر وان استويا بل وان كان احدهما مرجوحاً في نفسه .

قوله: (الكلام في وجود تلك) آهـ أي ان كانت موجودة فليجز تعلقها بأحد المقدورين من غير مخصص لان من شانها[827]، آهـ لكن كلامنا ليس الا في جودها يعنى ان محصل اعتراضنا فيما سبق هو ان الارادة المخصصة لا يجوز ان تكون[828]، موجودة لأنها ان وجدت فأما ان تكون متساوية النسبة الى التعلقين اولا والكل باطل[829]، اما الاول فللزوم التسلسل[830]، والا يلزم الترجيح بلا مرجح واما الثاني فللزوم الايجاب وعدم كونه تعالى فاعلا مختارا فلا يندفع بما ذكرته من الجواب لأنه انما هو بعد تسليم وجودها وعلى هذا كان المناسب[831]، أن يقال لاستلزامه أي لاستلزام وجود تلك الصفة الترجيح بلا مرجح أن لم يكن مخصص أو التسلسل[832]، أن كان مخصص او الايجاب ان لم تكن متساوية النسبة الى التعلقين لكنه انما ذكر استلزم وجودها للترجيح بلا مرجح لان القائل سلم تساوي نسبتها مع عدم الاحتياج الى مخصص وقيل ان المعنى ان الكلام في جود تلك الصفة بان تقول اما حاصلة بالإيجاب وهو غير جائزا او بالايرادة وهو ترجيح بلا مرجح وهو ليس بشيء اذ هذا ليس دفعا لما يقال عن الاعتراض السابق فيحتاج الى تقدير في قوله لانا نقول الكلام آهـ أي لأنا نقول نقل[833] الكلام آهـ والسوق ياباه على ان صدورها لكونها من الصفات الذاتية بالإيجاب جائز بل واجب على ما هو [أي][834]، التحقيق سيما وهي من مبادى الافعال الاختيارية وأيضاً لم لا يجوز ان يكون مرجح يرجح كونها ناشئة[835]، من الارادة السابقة لا الارادة السابقة منها نعم اللازم على تقدير صدورها بالإرادة إما الدور أو التسلسل لكن يرد

---

824 سبق ترجمته

825 في نسخة أ هذا وهي اصوب، وفي نسخة ب هذه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

826 [من] اضافة من النسخة (ب)

827 في نسخة أ شانها وهي اصوب، وفي نسخة ب شانهما والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

828 في نسخة أ تكون وهي اصوب، وفي نسخة ب يكون والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

829 في نسخة ب باطل وهي اصوب، وفي نسخة أ بطه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

830 في نسخة ب التسلسل وهي اصوب، وفي نسخة أ التس والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

831 في نسخة أ كان المناسب وهي اصوب، وفي نسخة ب كالمناسب والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

832 في نسخة ب التسلسل وهي اصوب، وفي نسخة أ التس والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

833 في نسخة ب نقل وهي اصوب، وفي نسخة أ تنقل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

834 أي اضافة من النسخة (ب)

835 في نسخة أ ناشئة وهي اصوب، وفي نسخة ب ناشية والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

على ما قررنا به كلامه وايضا انه ان كان التخصيص بها من غير مخصص مع استواء نسبتها جائز على تقدير وجودها على ما هو المفهوم من التقرير السابق لم يكن وجودها مستلزما لمحال[836]، حتى يكون محالا اذ وجودها انما يستلزم التخصيص المذكور وقد جوزته وان لم يكن جائزاً[837]، فلا احتياج في دفع ما يقال الى القول بان الكلام في وجود تلك الصفة الا ان يقال قوله الكلام في وجوده آهـ تخطئة[838]، للقائل حيث يفهم من الاعتراض السابق انما هو على تقدير وجودها لا اعتراض على اصل وجودها لا تسليم لجواز التخصيص بها مع استواء النسبة على تقدير وجودها كما قررناه سابقا واجيب بانه يجوز ان يكون المخصص ذاته سبحانه وتعالى وهذا ايجاب أيضاً لكنهم التزموه بناءً على انه ايجاب بالاختيار لأنه ايجاب بإرادته[839]، اي يجعلها متعلقة بالمراد والايجاب بالاختيار لا ينافيه بل يحقيقه فتأمل .

قوله: (فلا يكون مرجحاً) فلا يكون ارادة أيضاً اذ الارادة مرجحة.

قوله: (والعلم) آهـ أي لو صلح علم لكونه مرجحا وارادة لكان العلم التصديقي لما عرفت من أن التصوري لعدمه[840]، لا يصلح له مع ان العلم التصديقي آهـ أي[841] مع انه أيضاً لا يصلح له لتأخيره عن الارادة المخصصة هذا ما اراده لكن في كون علمه تعالى التصديقي بالوقوع فرعه تأمل بل له في الازل[842]، لا تصديق بالوقوع فيما لا يزال في وقته المعينة وعلى الوجه الواقع من غير ان تكون تلك الوقت مستقبلة في حقه تعالى على ما عرفته.

قوله: (وبه) أي بهذا التحقيق ونفي كون العلم التصوري صالحاً لكونه ارادة.

قوله: (يندفع) آهـ لان العلم الفعلي هو التصوري لان الواجب في المختار قبل[قَبل][843]، فعله الاختياري ليس الا تصوره والتصديق بفائدة ماله لانبعاث الشوق وافعاله له تعالى غير مسبوقة بالشوق فلم يبق الواجب حقه تعالى الا العلم التصوري وقد حقق عدم صلوحه لان يكون ارادة.

قوله: (التابع) أي لوقوع المقدور فلا يصح كونه ارادة.

قوله: (هو العلم الانفعالي) لا بمعنى انه من مفعولة[844]، الانفعال بل بمعنى انه يستفاد من الامر الموجود في الخارج المنفعل من فاعله اي يقع الشيء وينفعل عن فاعله ثم يعلم.

قوله: (لا الفعلي) فلم لا يجوز ان يكون هذا العلم ارادة وقد عرفت ما به يندفع هذا لكن يرد ان الفلاسفة انما جعلوا علمه بهذا النظام على وجه الاليق[845]، ارادة وفسروها بالعناية الازلية ولإخفاء في صلاحية هذا العلم لكونه ارادة ومما[846] مرجحة والمراد بكون العلم فعليا ليس كونه من مقولة الفعل بل كونه سبباً له.

قوله: (فهو قول بالإيجاب) مع أنه ينافي[847]، مذهب هؤلاء الزاعمين وهو النجار والكعبي واتباعهما من المعتزلة أيضاً لانهم كسائر المتكلمين قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار بمعنى يصح منه الفعل والترك وانت خبير بانه يمكن لهم يقولو المراد بصدور فعله تعالى عن ذاته على هذا الوجه ان ذاته يوجبه على هذا الوجه بل المراد أنه يصدر عن ذاته بالاختيار بحيث يصح منه فعله وتركه على وجه لا يكون ساهياً ولا مكرها وفي نفي

---

836 في نسخة ب لمحال وهي اصوب، وفي نسخة أ لمح والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
837 في نسخة ب جائزاً وهي اصوب، وفي نسخة أ جايزاً والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
838 في نسخة أ تخطئة وهي اصوب، وفي نسخة ب تخطئية والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
839 في نسخة ب بإرادته وهي اصوب، وفي نسخة أ بايرادته والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
840 في نسخة أ لعدمه وهي اصوب، وفي نسخة ب لعمومه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
841 اي غير موجودة في النسخة (ب)
842 في نسخة ب الازل وهي اصوب، وفي نسخة أ الان والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
843 قبل اضافة من النسخة (ب)
844 في نسخة أ مفعولة وهي اصوب، وفي نسخة ب مقولة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
845 في نسخة أ اللايق وهي اصوب، وفي نسخة ب الاليق والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
846 ومما غير موجودة في النسخة (ب)
847 في نسخة ب ينافي وهي اصوب، وفي نسخة أ ينافيه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

الاكراه نوع اشعار بهذا المراد اذ في وجه[848]، الايجاب نوع اضطرار واكراه ولا يضر[849]، الايجاب بعد تعلق الذات بأحد الطرفين لأنه لازم بعد تعلق الارادة بالمعنى الذي يقول به أهل السنة والجماعة ايضا وقد حقق انه لا يضر الاختيار لأنه ايجاب بالاختيار فلا ينافيه بل يحققه وكانه انما توهم انه قول بالإيجاب لتوهم انما يصدر عن نفس الذات وترجيحها تكون[850]، الذات موجبةً له وليس كذلك كيف والمحققون من متأخري المتكلمين قالوا الى عينية الصفات وح تصدر الافعال من مجرد الذات مع انه لم يقل احد بلزوم الايجاب عليهم وليس هو لازما لما قالو اليه في نفس الامر أيضاً كما لا يخفى بل الايجاب المقابل للاختيار بالمعنى الاخص انما يلزم على تقدير القول بلزوم مشيئة[851]، الفعل لذاته تعالى على ما ذهب اليه الفلاسفة والايجاب بالمعنى المقابل للاختيار بالمعنى الاعم اعنى إن شاء فعل وإن يشاء لم يفعل اي الايجاب بمعنى عدم كونه فعله مسبوقا بالعلم والمشيئة[852]، انما يلزم على تقدير القول بعدم سبق علمه تعالى بفعله ومشيئة له عليه والمتكلمون بأجمعهم لم يقولوا بشيء من هذين[853]، القولين.

صفة الكلام، ومسألة خلق القران:

قوله: (والكلام على التحقيق) لا على الالزام حتى يلزم كون المقدمة مسلمة عند الخصم لكن لهم لن يقولوا ليس المسلم[854]، الا وقوع المراد بالإرادة القسرية لا المراد بالتفويضية وفعل الغير[855]، مراد[856]، بالإرادة الثانية لا الاولى لكن ظواهر الآيات والاحاديث معنا وكذا اجماع الامة قبل ظهور المعتزلة والتأويل من غير احتياج غير مقبول .

قوله: (يتصدر[857]،) آهـ انما قيد به لأنه لو لم يتصدر**[858]**، له بل كان ساهيا او سابقة لسانه[859]، إليه أو غير عالم بمدلولات الالفاظ أو نائماً[860]، لم يكن اخبارا حقيقة ايضاً .

قوله: (لا يتم في شانه تعالى) إذ لا يجوز اخباره بما لا يصح مطه وان جاز اخبار العاقل والمتصدى للأخبار بما لا يعلمه كذلك .

قوله: (مجازا الافهام) يجوز بالمهملتين[861]، والمعجمتين .

قوله: (والذي يخطر بالبال هو أن) آهـ غرضه من هذا بيان مغايرة الكلام النفسي لمدلول الالفاظ من حيث انه مدلولها لئلا يلزم تغيره بتغيرها كالمدلولات فلم يصح[862]، لان يكون قديما فلم يصح[863]، جعل الكلام القديم عبارة عنه وللعلمين التصوري والتصديقي ليكون صفة اخرى غير العلم .

قوله: (نجده من انفسنا) أي عند اخبارنا بشيء.

---

848 وجه غير موجودة في النسخة (ب)
849 في نسخة أ يضر وهي اصوب، وفي نسخة ب يضطر والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
850 في نسخة أ تكون وهي اصوب، وفي نسخة ب يكون والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
851 في نسخة أ مشيئة وهي اصوب، وفي نسخة ب مشية والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
852 في نسخة أ والمشيئة وهي اصوب، وفي نسخة ب والمشية والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
853 في نسخة ب هذين وهي اصوب، وفي نسخة أ هذاين والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
854 في نسخة ب المسلم وهي اصوب، وفي نسخة أ اليحسلم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
855 في نسخة ب الغير وهي اصوب، وفي نسخة أ الحفير والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
856 في نسخة ب مراد وهي اصوب، وفي نسخة أ مرادها والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
857 في نسخة ب يتصدر وهي اصوب، وفي نسخة أ يتصدى والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
858 سبق ترجمته
859 في نسخة أ لسانه وهي اصوب، وفي نسخة ب لشا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
860 في نسخة ب نائماً وهي اصوب، وفي نسخة أ نايماً والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
861 في نسخة ب بالمهملتين وهي اصوب، وفي نسخة أ بالمهتلن والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
862 في نسخة أ يصح وهي اصوب، وفي نسخة ب يصلح والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
863 سبق ترجمته

قوله: (ومدلولاتها) أي من حيث هي مدلولاتها اذ تغير[864]، المدلولات انما هو من تغير[865]، العبارات وتغيرها انما يتعدى الى المدلولات [بوصف][866]، المدلولية لا مطه ومن حيث ذواتها .

قوله: (الى غير ذلك) مثل زيد ذو قيام وزيد صاحب قيام وزيد [قائم][867]، به القيام.

قوله: (فليس ذلك) أي المعنى الذي نجده من انفسنا عند الاخبار عين مدلول اللفظ لعدم تغيره بتغير العبارات والالفاظ كما مر مع ان المدلول بوصف المدلولية يتغير بتغيرها وانت خبير بان اللازم مما ذكره ليس [الا][868]، كونه مغايراً له ملحوظاً مع وصف المدلولية لا مغايرته له بالذات وقد حقق ان مدلولات الالفاظ ومسمياتها صور ذهنية فمغايرته للمدلول بالذات انما تثبت ان تثبت مغايرته العلم مطه مطلقا.

قوله: (ثم ان الشاك) آهـ هذا بيان لمغايرته للعلم التصوري.

وقوله:(ثم انه قد يقصده) آهـ بيان لمغايرته للعلم التصديقي وانت خبير بان الشك[869]، لا يتصور في حقه تعالى فلا يتم بيانه لمغايرته للعلم التصوري في حقه سبحانه وتعالى فحق عليه القول بان من عاب عيب.

قوله: (ولا يجوز[870]، ذلك المعنى) آهـ فهو مغاير للعلم التصوري محصوله مع عدم حصول ذلك المعنى هذا ما اراده ولا يذهب عليك ان عدم وجود ذلك المعنى ممنوع بل الذي لا يكون موجوداً انما هو قصدا الاخبار ولو كان عبارة عن القصد لما كان مغايراً[871]، للإرادة.

قوله: (فيجد ذلك المعنى) لم نعلم حين قصد الاخبار وجود معنى اخر فينا غير تصور الاطراف والنسبة سوى القصد ولا يجوز كونه عبارة عنه لما عرفت فلم تثبت مغايرته للعلم التصوري بالأطراف والنسبة على ما سبق أيضاً.

قوله:(مع عدم علمه) آهـ فذلك المعنى غير العلم التصديقي لحصوله مع ان هذا العلم غير حاصل.

قوله:(فليس) آهـ تفريع على البيانين قوله فتأمل قد عرفت ما يمكن ان يكون وجها له فلا تفعل.

قوله:(فانه بأمره ويرد) آهـ فالكلام غير الارادة اذ الامر قسم من الكلام فهو يوجد في ضمنه ولا توجد الارادة لكن انما تثبت بهذا مغايرة هذا القسم منه للإرادة مع ان المدعى مغايرة مطلق الكلام لها اللهم الا ان يقال لا قائل بالفصل.

قوله: (بانه لا طلب) حقيقة .

قوله: (فالموجود صيغة الامر) ولا كلام في مغايرتها اذ الكلام ليس الا في مغايرة الكلام النفسي وهو في الامر الطلب القائم[872]، بنفسه بنفس المتكلم لا بصورته.

قوله:(لا حقيقيه) أي معناه الذي وضعت صيغته له.

قوله:(والانكار مكابرة) أورد ان اللفظ اذ استعمل في معناه الحقيقي انما يعبر به عما يدل عليه وضعا[873]، وصيغة الامر موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم القائم[874]، بنفسه لا بصورته بنفسه وان كان وجود ذهني فان ارادتها قد عبرت بها ههنا عما وضعت هي له فالمكابرة هو الاعتراف بهذا لا انكاره[875]، وان ارادتها ترجمة هنا عن معنى الطلب من غير ان يكون قائماً بنفس المتكلم بنفسه فلابد ان يكون معنى الطلب متصورا له وهذا

---

864 في نسخة أ تغير وهي اصوب، وفي نسخة ب تغيير والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

865 سبق ترجمته

866 [بوصف] اضافة من النسخة (ب)

867[قائم] اضافة من النسخة (ب)

868 [الا] اضافة من النسخة (ب)

869 في نسخة أ الشك وهي اصوب، وفي نسخة ب الشاك والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

870 في نسخة أ يجوز وهي اصوب، وفي نسخة ب يجد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

871 في نسخة أ مغايراً وهي اصوب، وفي نسخة ب مغائراً والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

872 في نسخة ب القائم وهي اصوب، وفي نسخة أ القايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

873 في نسخة أ وضعا وهي اصوب، وفي نسخة ب وصفا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

874 سبق ترجمته

875 في نسخة ب لا انكاره وهي اصوب، وفي نسخة ب الانكاره والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

المعنى المتصور ليس في الخارج وليس في الذهن ايضا اذ لا وجود ذهنيا عند المتكلمين فكيف يعد كلاماً نفسياً وان اراد انه مالم يعرض للمتكلم حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون الكلام النفسي مغايرا للإرادة لجواز ان تكون هذه الحالة هي ارادته ان يتلفظ بصيغة امر يفهم منها المخاطب طلبه [عليه][876]، وان لم يكن منه طلب حقيقة هذا ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال انه ارادتها ترجمة عن معنى الطلب ويدفع ما اورد عليه من المحذور بان الكلام مبنى على الوجود الذهني فانه التحقيق ويدل عليه حمله التمير في صدر الحاشية في تعريف المتكلمين للعلم على الصورة الحاصلة[877]، فالمتصور[878]، له وجود ذهني فيجوز عده كلاماً نفسياً لكن يرد عليه بعد ان الطلب الحاصل بصورته في نفس المتكلم ليس موضوعا له لفظ الامر على ما سمعته مع ان الكلام في مغايرة حقيقتها للإرادة فلا يكون مقابلاً للأعراض وايضا ما اورد من الايراد وكذا ما اوردناه انما يتجه على المحشي اذا جعل قوله والحق اه دفعا للاعتراض مع انه يمكن جعله تأييدا له وبيان ان الحق هو[لا][879]، ما ذكره الش وجعل الحالة الذهنية في كلامه عبارة عن الطلب القائم[880]، بنفسه لا بصورته بنفس المتكلم لا غير.

قوله: (التي) أي الدلائل[881]، التي تثبت آهـ وعلى هذا كان الاولى تأخير هذه الدلائل[882]، عن دليل ثبوت اصل صفة الكلام اذ ثبوت المغايرة فرع ثبوت اصلها لكن لما كانت الدلائل[883]، ثبوت اصلها اظهر واسهل قدم الش الدلائل[884]، ثبوت مغايرتها عليها اهتماما بشأنها لخفائها .

قوله: (لأنه[885]، تواتر النقل عن الانبياء) صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين والاجماع[886]، يدل على الثبوت آهـ بل انما يدلان على اصل الثبوت .

قوله: (فبين كلامية) تدافع حيث اثبت الكلام[887]، هنا بالنقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو اثبات للكلام بالشرع مع انه نفي في التلويح اثباته به لكونه مستلزما للدور.

قوله:(لابد في التوفيق) من التحمل بان يقال مراده في التلويح هو ان ثبوت شرعنا من حيث ان يكون بأعجاز القران موقوف على الكلام فلو توقف ثبوته على الشرع من الحيثية المذكورة يلزم الدور لا ان ثبوت الشرع مطه موقوف على كلامه تعالى على ما يتوهم ان الشرع مطه انما يثبت بان يقول سبحانه وتعالى للنبي مثل بعثتك[888]،

---

876 [عليه] اضافة من النسخة (ب)

877 في نسخة ب الحاصلة وهي اصوب، وفي نسخة أ الحاصل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

878 في نسخة أ فالمتصور وهي اصوب، وفي نسخة ب فالمقصور والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

879 [لا] اضافة من النسخة (ب)

880 في نسخة ب القائم وهي اصوب، وفي نسخة أ القايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

881 في نسخة ب الدلائل وهي اصوب، وفي نسخة أ الدلايل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

882 سبق ترجمته

883 سبق ترجمته

884 سبق ترجمته

885 في نسخة أ لأنه وهي اصوب، وفي نسخة ب لا انه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

886 في نسخة أ والاجماع وهي اصوب، وفي نسخة ب وللإجماع والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

887 في نسخة أ الكلام وهي اصوب، وفي نسخة ب للكلام والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

888 في نسخة ب بعثتك وهي اصوب، وفي نسخة أ بعثك والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

إلى الخلق لجواز خلق علم ضروري فيه ببعثه اليه او يجعله عالماً به على لسان ملك او يتلقاه النبي من اللوح المحفوظ[889]، من غير تكلم منه سبحانه وتعالى واراد في هذا الشرع[890]، ثبوته بشرع سائر الانبياء مطه اذا الكلام ليس معجزة في غير شرعنا وبشرعنا ايضا لكن من حيث كونه ثابتاً بمعجزة اخرى غير القران فلا تدافع هذا ولا يخفى ان التمحل[891]، والتكلف في هذا الوجه ليس الا في كلام التلويح لأنه الذي يصرف عن ظاهره فافهم.

قوله: (وهو التكلم) انما جعل المأخذ هذا ولم يجعله عبارة عن القول والامر والنهي والخبر التي هي عبارة عن الكلام القائم[892]، بذاته تعالى مع ان هذه مأخذ لقال وامر ونهى واخبر ايضا في قولهم ان الله تعالى قال وامر ونهى لان ما في القران انما هو كلم ومأخذه التكلم ولم يعتد بأثبات غيره من المشتقات في كلام الغير في اثبات كونه صفة له تعالى لكن لا يذهب عليك ان اثبات المشتق انما يدل على ثبوت المأخذ له واتصافه به لا على قيامه به حقيقة على ما هو المراد هنا لان المأخذ مصدر والمعاني المصدرية غير موجودة في الخارج فالمراد قيام لازم وهو الحاصل به وهنا هو الكلام وقد سمعت هذا فيما سبق فلا حاجة الى قوله وقيامه يستلزم آهـ[893]، اذ المراد[آهـ][894]، بقيام المأخذ هو قيام هذا اللازم فلعل المحشى حمل قيام المأخذ في كلام الش على معنى ثبوته واتصاف الشى الذى ثبت له المشتق به ولذا احتاج الى ذكر هذا الاستلزام بعد ما ذكره الش لا على ما حملناه عليه من القيام بالمثبت له قياماً حقيقياً وحمل كلام الشارح اما على المجاز والمرسل بذكر الملزوم وهو المأخذ وارادة اللازم وهو الحاصل به الذي هو الكلام هنا او على المجاز في الحذف والتقدير قيام لازم آهـ.

قوله: (بقيام المأخذ) أي بثبوته لما اثبت له المشتق لكنهم يأولون[895]، المأخذ بما حصله أيضاً امر اعتباري حتى لا يلزم منه قيام شيء حقيقة بذاته تعالى فانهم ينفون قيام شيء به سبحانه وتعالى حقيقة وهكذا لا يقولون باستلزام ثبوت مأخذ من المشتقات التي تثبت[896]، له سبحانه وتعالى قيام شيء بذاته تعالى حقيقة لما ذكرناه هذا.

---

889 اللوح المحفوظ: أحد المخلوقات العظيمة التي خلقها الله في بدايات الخلق، وقد اقترن ذكره بالقلم في أحاديث كتابة القدر، وسماه الله محفوظاً لأنه لا يتطرق إليه العبث ولا تصل إليه الشياطين، فهو محفوظ من كل تغيير وتبديل، محفوظ من أن ينفُذ إليه أو بغير ما فيه من حكم أو قضاء أو قدر. قال ابن كثير: هو في الملأ الأعلى محفوظ من الزيادة والنقصان، والتحريف والتبديل، ومكانه على ما روي عن مقاتل عن يمين العرش. واللوح المحفوظ هو الكتاب الذي لم يفرط فيه الله من شيء، فكل ما جرى ويجري فهو مكتوب عند الله تعالى، وأدلة هذه المرتبة في القرآن الكريم كثيرة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ سورة الأنعام: 38 .على أحد الوجهين؛ وهو أن المقصود بالكتاب هنا اللوح المحفوظ، فالله أثبت فيه جميع الحوادث، فكل ما يجري مكتوب عند الله في اللوح المحفوظ. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ سورة الأنبياء: 105. ينظر: الصلابي، علي محمد محمد ، **قصة بدء الخلق وخلق آدم عليه السلام،** دار ابن كثير، ص170–176. الخرعان، محمد بن عبد الله ، قصة الخلق، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الاولى، 2008، ص 84، 85، 88.

890 في نسخة ب الشرع وهي اصوب، وفي نسخة أ الشرح والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

891 يقصد به تمحل الشخص لبلوغ هدفه.

892 سبق ترجمته

893 اه غير موجودة في النسخة (ب)

894 اه اضافة من النسخة (ب)

895 في نسخة ب يأولون وهي اصوب، وفي نسخة أ يؤلون والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

896 في نسخة ب تثبت وهي اصوب، وفي نسخة أ يثبت والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله:(واما الكرامية فقائلون بحدوثه) أي بحدوث المنتظم من الحروف والاصوات ويقولون أنه قوله تعالى قائم بذاته حادث بالقدرة ويجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى واما كلامه تعالى فهو قديم عندهم أيضاً لكنهم يفسرون بالقدرة على التكلم وقد سمعت تفصيل هذا فيما سبق ويمكن ان يقال مراد الش انه مع ذلك أي كونه عرضاً من جنس الاصوات والحروف فهو قديم عند الحنابلة[897]، لا عند الكرامية[898] أيضاً لكن يبقى الكلام في جعله كلام تعالى عرضاً من جنس آهـ عند الكرامية مع هذا قوله تعالى لا كلام له تعالى عندهم كما عرفته انفا بل لا رد عليهم في نفي كونه من جنس الاصوات والحروف اذ هم أيضاً قائلون به لكن في جعله كلاماً نفسيا مغايرا السائر الصفات رد عليهم اللهم إلا أن يقال المراد في جعل القائم[899]، بذاته الكلام النفسي وعدم جعل ما هو جنس الحروف صفة قائمة[900]، بذاته تعالى على ما يفهم من سياق كلام المص رد عليهم وعلى الحنابلة ويجعل الكلام في قوله بان كلامه بمعنى القول ويرتكب ما ذكرناه في قوله ومع ذلك فهو قديم اذ ح لا يكون على ما هو مراد الش عبار[901]، لكنه تكلف أو يقال ليس مراده بالكرامية جميعهم بل بعضهم وقد اطلع الش على بعض منهم قائل بان كلامه من جنس الحروف والاصوات مع كونه قديماً كالحنابلة وبعدم الفرق بين الكلام والقول[902]، فانه ح أيضاً يتم ما ذكره الش من غير خلل وتكلف .

قوله:(هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبدالله ابن سعيد بن قطان[903]، ذهب إلى هذا دفعا للزوم التكثر في الصفة الواحدة بالجملة ذهب الى ان الكلام صفة واحدة ازلية ليس امرا ولا نهيا ولا خبراً في الازل بل انما يصير احد هذه الامور بحسب التعلقات وتلك التعلقات حادثة فيما لا يزال فالصفة الحقيقية الازلية ليست متكثرة لكنه يرد عليه انه وان لم تكن هذه الامور اقساماً لها حقيقة فيتصور وجود صفة الكلام بدونها من حيث عدم كونه من قبيل وجود الشيء بدون قسمه ونوعه الحقيقي لكنه لا يتصور وجودهما[904]، بدون احد هذه الامور من حيث ان احدها لا على التعيين من الاعتبارات اللازمة لذات الكلام وعند عدم جعل هذه الامور اقاماً حقيقية لها حتى تكون متحدة معها في الخارج فتكثروا بتكثرها بل تكون هي صفة واحدة في ذاتها وتكون هذه الامور اعتبارات حاصلة لها بحسب التعلقات يندفع لزوم تكثرها وان كانت التعلقات قديمة فالحق في الجواب عن لزوم

---

897 يقصد: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، الامام المشهور في الفقه والحديث ونصرة الاسلام ،هو إمام الاعظم، إمام أهل السنة والجماعة، هو قامع البدعة وباطل المحنة وليس ههنا المقام لذكر المقال، ولد سنة(164هـ)،أعز الله به سنة وقمع به البدعة ، وفضائله لا تحصر. قال فيه ابن المديني: إن الله أعز هذا الدين برجلين ليس لهما ثالث ، أبي بكر يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة، وتوفي سنة(241هـ). ينظر: بالي، وحيد بن عبدالسلام بن بالي، **المادة الحاضرة للخطبة والمحاضرة**، قسم العقيدة، دار الفوائد ابن رجب ، الطبعة الاولى:1430ه ـ2009م، مجلد: الثاني ص773، وينظر. الزفتاوى، عصام الدين السيد أنس مصطفى، **مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية**، رسالة الماجستير، تحت اشراف، عبدالحميد عبدالمنعم مدكور، ص 333.

898 الكرامية: هم فرقة كلامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية. وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأي، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان، والكرامية لا يكفر بعضها بعضا وان أكفرها سائر الفرق. ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، ***الملل والنحل***، ج1/ ص108. ينظر الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي، أبو منصور (المتوفي429هـ) **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1977م، ص 202.

899 سبق ترجمته

900 في نسخة ب قائمة وهي اصوب، وفي نسخة أ قايمة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

901 في نسخة ب عبار وهي اصوب، وفي نسخة أ غبار والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

902 في نسخة ب والقول وهي اصوب، وفي نسخة أ والقوتي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

903 ابن كلاب: هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب القطان البصري، متكلم من العلماء، المتوفى سنة ٢٤٠هـ. من علماء الدين السنة . أبرز المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف منها: الرد على المعتزلة، الصفات، خلق الافعال ، أخذ عنه الكلام داود بن علي الظاهري، قاله أبو الطاهر الذهلي. وقيل: إن الحارث المحاسبي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضاً. وكان يلقب كلاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، وأصحابه هم الكلابية، وكان يرد على الجهمية والمعتزلة. ينظر: ابن تيمية، ابي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم، محمد رشاد سالم، **درء تعارض العقل والنقل**، الطبعة الثانية 1411ه ـ 1991م. ج٢/6. وينظر: للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج4/ ص90.

904 في نسخة أ وجودهما وهي اصوب، وفي نسخة ب وجودها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

التكثر وما ذكره الش من هذه اقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها اذ محصل ما ذكره ايضا هو انه يلزم التكثر البتة وليس صفة واحدة في بنفسه أن يقال ان عدم وجوده بدونها اي بدون هذه الامور انما هو بحسب التعلقات الازلية بمعنى انه لا يوجد في الازل غير متعلقة بها لا بالنظر الى ان هذه الامور اقسام له حقيقته والكلام متحد معها ذاتا في الخارج كأقسام الجنس والنوع الحقيقيين وهو اي عدم وجوده بدونها بالمعنى الاول لا ينافي وحدة صفة الكلام في ذاتها كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب التعلقات بل المنافي لها ليس الا عدم وجوده بدونها بالمعنى الثاني وليس كذلك وهذا مفصل ما اراده بقوله والجواب الحق الى قوله واعتراض.

قوله: (واعتراض) آهـ هذا السؤال والجواب هو اللذان ذكرهما الش لكن لما لم يكونا ملخصين في كلام الش او ردهما ملخصين محررين فلا تكرار نقل عنه انه هذا ليس مختصاً بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وذلك لان الكلام اذا كان جنساً لها على ما توهمه المعترض يلزم ما هو المستحيل من وجود الجنس بدون الانواع وان كانت التعلقات ازلية وكذا التعلقات وهى الامور المذكورة من الامر والنهي والخبر لان الجنس الذي هو الكلام يكون مقدماً بالذات عليها ح والمقدم بالذات وجوده مقدم كذلك على المؤخر بالذات وهل هذا الا لزوم وجود الجنس بدون الانواع ويجاب ايضا بالجواب المذكور وقد قيل في وجه عدم الاختصاص ان الموجود مع صفة الكلام في الازل على تقدير قدم التعلقات ليس الا التعلقات وهي ليست من انواع الكلام والانواع له هي الامور والنهي والخبر وهي حادثة فيلزم[905]، فليلزم وجود الجنس بدون الانواع وهو ليس بشيء لأنه مبنى على القائلين بأزلية التعلقات لم يقولوا بأزلية المتعلقات أيضاً كالقائلين بأزلية تعلقات القدرة مع انه لا يلائم[906]، تنظيره بالعلم اذ انكشاف المعلوم بالفعل حاصل في الاصل كتعلقه به وايضا قد عرفت ان الحق عدم وجود الكلام بدون الامور المذكورة وان لم تكن[907]، اقساماً حقيقية وليس معنى قوله في الجواب الحق انما هو بحسب آهـ ان عدم وجوده بدونها انما هو بمعنى عدم وجوده بدون تعلقاته الازلية بل معناه هو ما فردته ذلك سابقاً واما امتناع ازلية هذه الامور فهو امر[908]، قد دفعوه على ما استطلع عليه في كلام الش فافهم.

قوله: (فان الامر) آهـ لما ذهب البعض إلى أن الكلام في الازل هو الخبر وان الامر والخبر[909]، راجع اليه قال في تعليل الاختلاف فان الامر من حيث هو الامر أي الكلام من حيث هو امر غير الخبر اي غير الكلام من حيث انه خبر أي لا يصدق عليه انه كلام من حيث انه خبر لتباين الحيثيين نفيا لكونه راجعاً اليه بمعنى الاتحاد معه اذ الكلام بعده[910]، في الرجوع بهذا المعنى وقال فيه بخلاف الكلام اي فانه يصدق على الامر أي على الكلام من حيث انه امر اذ الامر كلام مخصوص اثباتاً لان الكلام ليس هو الخبر فقط والا لم يصدق على الامر كالخبر.

قوله: (وتنظيره) آهـ قيل يفهم من تنظيره هذا انه حمل كلام البعض على أنه اراد ان الكلام في الازل شخص واحد هو الخبر ومرجح الكل الى ذلك الشخص الواحد لكن الظه ان المراد وذلك البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الش ذكر جواب هذا البعض بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات حيث قال في الجواب الاول انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات فيفهم منه ان هذا الجواب ليس بالتعلقات مع انه لوكان الكلام في الازل شخصا واحداً هو الخبر عند هذا البعض يلزم ان يرجع جوابه ايضه الى الانقسام بحسب التعلقات واما الفرق بينهما ح بان التعلق بالخبر عند هذا البعض ازلي والتعلقات في جواب الاول متجددة حادثة فليس فرقاً معتداً به فان سائر التعلقات متجددة على الجواب هذا البعض أيضاً[911]، ولا معنى لإرجاعها الى ذلك التعلق الازلي فيكون حاصل هذا الجواب أيضاً راجعاً الى

905 فيلزم غير موجودة في النسخة(ب)

906 في نسخة ب يلائم وهي اصوب، وفي نسخة أ يلايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

907 في نسخة أ تكن وهي اصوب، وفي نسخة ب يكن والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

908 في نسخة ب امر وهي اصوب، وفي نسخة أ اي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

909 في نسخة ب والخبر وهي اصوب، وفي نسخة أ وغيره والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

910 في نسخة أ بعده وهي اصوب، وفي نسخة ب بعد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

911 في نسخة ب ايضه وهي اصوب، وفي نسخة أ ايضها والصواب هو أيضاً

الانقسام بحسب التعلقات ايضا لا بحسب الانواع مع انه المقص[912]، هو الانقسام بحسب الانواع مع ارجاع سائر الانواع الى النوع الذي هو الخبر فتدبر انتهى فيه انه لم[913]، لا يجوز أن يكون الكلام شخصا واحداً في الازل من اشخاص الخبر فليس له تعلق بالنسبة الى هذا الشخص لاتحاده معه ذاتا في الخارج وليس له سائر التعلقات أي التعلق اي الامر والنهى لقوله باتحادهما مع الخبر ان صدقا وان كذباً فلا يرجع هذا الجواب الى الانقسام بحسب التعلقات وكون المقص[914]، هو الانقسام بحسب الانواع مم نعم يبق ان يلزم عليه القول بالتعلق بالنسبة الى الاشخاص الاخر من الخبر ولم يقل ذلك البعض باتحادها مع هذا الشخص من الخبر كالأمر والنهي وايضا يرد عليه ان القول باتحاد الامر والنهى[915]، مع كثرتهما مع شخص واحدٍ من الخبر بعيد غاية البعد وأيضاً قوله ولامعنى لإرجاعها الى التعلق الازلي مم انما يكون كذلك أن لم يخير قدم سائر التعلقات ايضا مع انه مما ذهب اليه بعض القول وايضا نوع الخبر متعدد في نفسه بمعنى ان له اقساما فيلزم على تقدير كون الكلام في الازل [عبارة][916]، عن القول بوجود افراده فيه فيلزم التكثر في الصفة الواحدة والا يلزم وجود النوع بدون افراده وهو بطه[917]، كوجود الجنس بدون الانواع والايجاب على هذا بالتعلقات الازلية او الحادثة وعدم كون النوع حقيقيا لأنه انما هو اذا كان الكلام صفة شخصية مع ان هذا الكلام قسيم لكونه شخصا ونص على انه نوع نعم يمكن ان يجاب بان النوع ماهية واحدة والتكثر بحسب الافراد ليس الا بالتشخصيات وهي خارجة عن الماهية عند المحققين لكنه يرد عليه ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لوجود فلا يكون النوع من حيث هو صفة ذاتية للواجب لان صفاته الذاتية موجودة حقيقة في الخارج عند مشاعر أهل السنة والجماعة اللهم الا ان يقال بما ذهب اليه الاستاد الدواني[918]، من ان الموجود اثنان وهو الشخص والكلي الطبيعي والوجود واحد اذ ح الصفة هي الماهية الواحدة النوعية الغير المتعددة في نفسها الموجودة حقيقة لكن [بوجود الافراد][919]، يرد عليه انه يلزم ح القول بقيام ما عدى الصفات السبع او الثمان وهو اشخاص هذه الماهية النوعية بذاته تعالى قياما حقيقياً خارجياً ولم يقل به احد والمتجه عندي ان يقال مراد هذا البعض وهو امام الرازي[920]، هو ان الكلام شخص واحد خيرى يتعدد بتعدد تحص لا شخص الى اقسامه وسائر ما هو قسم الكلام عند الغير راجع اليه والفرق بينه وبين ما ذكره الش في مقابلته اولا من مذهب عبدالله ابن سعيد[921]، أن الامام شبه وحدته الشخصية لكونه متعدداً تعددا تخصيصا فيكون فيه نوع ابهام ولقوله بإرجاع سائر ما هو قسم استقلالاً عند الغير اليه عنده وحصر الكلام في الخبر نفي بالوحدة النوعية وابن سعيد وكذا من يقول بالتعلقات الازلية مع القول بأصل ما ذهب اليه ابن سعيد أي مع القول بعدم ارجاع ساير الاقسام الى الخبر شبه وحدته الشخصية بالوحدة الجنسية لما ذكرناه من التعدد التحصص وجعلهم الاقسام المذكورة غير راجعة الى الخبر بل اقساماً استقلالاً ولو كانت اقساماً اعتبارية ولا قد ح في ذكره ما ذكره الامام بعد الجواب بحسب التعلقات اذ التعلقات المذكورة فيه هي تعلقات الصفة الواحدة الشخصية المشبهة وحدته بالوحدة الجنسية بالحصص المذكورة من الخبر والامر والنهي والتعلقات الملحوظة فيما ذكره الامام هي تعلقات الشخص الواحد الذي شبهت وحدته الشخصية بالواحدة النوعية بحصص الخبر فقط ثم لا يذهب عليك ان هذا مبنى على جواز تحصص الجزئي[922]، الحقيقي وان لم يجز انقسامه الى جزئيين وشخصيين وهو كذلك لان الحصة هي الماهية

---

912 في نسخة ب المق، وفي نسخة أ المقص كلاهما اختصار والصواب هو المقصود
913 لم غير موجودة في النسخة(ب)
914 سبق ترجمته
915 في نسخة أ الامر والنهى وهي اصوب، وفي نسخة ب النهى والامر والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
916 [عبارة] اضاف من النسخة(ب)
917 يقصد به باطل
918 سبق ترجمته
919 [بوجود الافراد] اضافة من النسخة (ب)
920 سبق ترجمته
921 سبق ترجمته
922 في نسخة أ الجزائي وهي اصوب، وفي نسخة ب الجزاي والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

المقيدة بقيد خارجي فهوية زيد المقيدة بقى هذه الدار حصته من مطلق هويته مغايرة لحصته اخرى مقيدة بقى تلك الدار فالماهية في تعريف الحصة اما هي الاعم من الكلية والجزئية أو هي[923]، الكلية لكن بمعنى[924]، ما يمكن للعقل تقدير صدقه على كثيرين وان لم يجوزه كما يقال ان كان زيد كليا فلا يكون نفس تصوره مانعا من الشركة لكن المعتبر في كون الشيء كليا هو أن يكون العقل يجوز[925]، صدقه على كثيرين عند المنطقين أو بمعنى ما يجوز العقل صدقه على كثيرين مطه سواء كانت متغايرة ذاتا او اعتبارا لكن المعتبر عند المنطقيين في كون الشيء كليا هو الاول دون الثاني ولا يرد على القول بحدوث التعلقات على هذا أنه بطه اذ كما أن الجنس لا يوجد بدون النوع كذلك الجزئي[926]، الحقيقي لا يوجد بدون حصته وذلك لان تحصصه انما يكون بعد وجوده بانضمام التشخص فلا يحتاج الى على[927]، هذا التقدير الى مونة الجواب فتأمل ويؤيد ما ذكرناه ما تقرر بينهم من ان المحلل[928]، يتشخص بالمحل فكيف يصح القول بكون الكلام جنساً واحدا حقيقة أو نوعاً واحدا كذلك بعد القول بانه صفة ذاتية قائمة[929] به تعالى قياما حقيقيا فافهم الكلام فانه بلغ الى اعلى المقام .

قوله: (ولا شك في وجوده) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل ارجاعهما إلى الخبر أولى من العكس اذ الخبر مستلزم لهما وهما لا يستلزمانه فيكون ارجعهما اليه من قبيل ارجاع اللازم الاعم الى ملزومه وهو اولى من ارجاع الملزوم الى لازمه المذكور كما يقتضيه ارجاع الخبر اليهما وهذا[930]، ظه فأجاب بقوله ولا شك آهـ وتطبيق الجواب على السؤال غير مخفى.

قوله: (نوع الاستلزام بين الكل) وذلك لان الامر يستلزم الاخبار باستحقاق تاركه الذم ومرتكبة والمدح والنهي يستلزم الاخبار باستحقاق مرتكبه الذم وتاركه المدح وتسيلم ايجاب استلزام البعض للبعض الاتحاد اما لمجرد ارخاء العنان للتبكيت او مبنى على حمل الاتحاد على عدم المغايرة [الاصطلاحية بناء على عدم المغايرة][931]، بحسب الاصطلاح بين اللازم والملزوم كما يفهم من بعض كلماتهم وان لم يكن الاتحاد بهذا المعنى مفيدا هنا لتحقق المغايرة ذاتا بحسب الواقع وعدم الاتحاد فيه ذاتا مع تحقق الاتحاد بالمعنى المذكور أي بمعنى عدم المغايرة اصطلاحاً مع أن المقصود[932]، هنا عدم وجود قسم اخر من الكلام حقيقة غير الخبر.

قوله: (فلا شك في كونه سفها) مم[933] إنما يكون كذلك ان لو كانت حقيقة الطلب للطلب القائم[934]، بنفسه لا بصورته بنفس المتكلم وقت قيامه وهى وقت عدم المطلوب منه الفعل في الامر او الترك في النهى مع ان الظه ان حقيقة انما هو الطلب المذكور مطه سواء كان وقت قيامه بنفس المتكلم ان كان المطلوب منه موجوداً واهلاً لما طلب منه ح [اي حين قيامه بنفسه][935]، أو وقتاً اخرى من الاوقات المستقبلة التي يصير المطلوب منه فيها اهلا له لما طلب منه على انه انما يتصور في حقنا لان ما هو معلوم لنا لا يلزم وجوده وصيرورته اهلا لما طلبناه منه بخلاف ما علم تعالى وجوده وصيرورته أهلا لما طلب سبحانه وتعالى منه فانه يمتنع ان لا يكون كذلك فهو كالواقع في الازل عند الطلب على انه كثير ما وجد من بعض السلاطين، وغيرهم كتابة الوصايا الى

923 في نسخة ب هي وهي اصوب، وفي نسخة أ هو والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
924 في نسخة ب لكن بمعنى وهي اصوب، وفي نسخة أ لا يكفى والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
925 في نسخة أ يجوز وهي اصوب، وفي نسخة ب مجوز والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
926 سبق ترجمته
927 في نسخة ب على وهي اصوب، وفي نسخة أ الى والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
928 في نسخة ب المحلل وهي اصوب، وفي نسخة أ الحال والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
929 في نسخة ب قائمة وهي اصوب، وفي نسخة أ قايمة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
930 في نسخة ب وهذا وهي اصوب، وفي نسخة أ وهو والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
931 [الاصطلاحية بناء على عدم المغايرة] اضافة من النسخة (ب)
932 في نسخة ب المقصود وهي اصوب، وفي نسخة أ المقص والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
933 سبق ترجمته
934 سبق ترجمته
935 [اي حين قيامه بنفسه] اضافة من النسخة (ب)

اولادهم مع عدم وجود الولد اصلا واهلية واشتمالها على امرهم ونواهيهم ليعلموا بها ولم يعدوه سفها وسلفاً وخلفا فتأمل.

قوله: (ان لا يأمرنا النبي ﷺ) أي حقيقة بل انما يكون له العزم على امرنا ويكون امره وطلبه حقيقة منحصرا في الموجودين في زمانه لعدم وجودنا في ذلك الزمان.

قوله: (فرق) آهـ فصريح امر النبي ﷺ انما هو في حق الموجودين في زمانه لكنه يتضمنه امرنا به أيضاً والامر الضمني[936]، للمعدوم ليس بباطل لان امر الموجودين يصححه بخلاف امر الصريح للمعدوم اذ ليس له مصحح يصح تبعيته[937]، وامره سبحانه وتعالى في الازل من القسم الثاني لعدم مأمور فيه اصلا حتى يكون الامر فيه له صريحا ولغيره ضمناً فالموجود فيه على تقدير وقوعه لا يكون الا[938]، الامر الصريح[939]، للمعدوم وكذا من يقدر ابنا له فلا يلزم من بطلان الامرين بطلان امر النبي الصلوة والسلام ايانا ولا يجرى ما يدل على بطلانهما وهو كونه سفها في امر صلى الله تعالى[940]، عليه وسلم ايانا حتى ينتقض.

قوله: (فلا ضرورة) آهـ اذا كان الكلام النفسي ثابتاً وليس في قيامه بذاته تعالى خلل فلا ضرورة في العدول عن المعنى الحقيقي للمتكلم وهو من قام به الكلام الى معنى مجازي له وهو من اوجد الكلام.

قوله:(يريد به الصحة) آهـ أي لا الصحة بحسب الشرع اذ ح لا ملازمة اذ لا يلزم من اذن الشرع بإطلاق هذا المشتق من العرض المخلوق له تعالى وهو الكلام عند المعتزلة[941] اذنه بإطلاق سائر المشتقات من الاعراض المخلوقة له تعالى ولا الصحة بحسب ما ذهب اليه بعضم من جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى بمعناه على طريق التوصيف لا العلمية اذا لم يكون موهما اذ لا ملازمة ح أيضاً لجواز ان يكون اطلاق هذا العدم الالهام جائزا[942]، بخلاف المشتق من سائر الاعراض المخلوقة له فانه لا يكون جائزا[943]، للايهام بخلاف اذا ما اريد الصحة بحسب اللغة فان الملازمة ح ثابتة لأنه اذا جاز اطلاق المتكلم عليه تعالى بحسبها لكونه موجداً لما يحصل بمأخذ الاشتقاق وهو الكلام فيستنبط منه ان المدار بحسبها في اطلاق المشتق المبنى للفاعل من اللازم على شيء على كونه موجدا لما يحصل بمأخذه لا على قيامه به فيلزم ان يصح بحسبها اطلاق المشتق المذكور من سائر الاعراض المخلوقة له تعالى عليه سبحانه وتعالى مع أن اللازم باطل[944]، اذ لا يصح عندها اطلاق المشتق المذكور الا على من يتصف بمأخذ الاشتقاق ويكون الحاصل به قائماً به قياماً حقيقياً او اعتبارياً ولا يصح اطلاقه عندها على الموجد الا يرى انه يصح اطلاق المتكسر على من قام به الكسر عندها ولا يصح اطلاقه على موجد الكسر وهذا كاف هنا اذ لا وجه للمعدول عن اللغة على ما مر.

قوله: (يرد عليه) آهـ يمكن ان يجاب عنه بانه اراد بتحقيقه اثبات ان وصف الكلام القديم بما هو من سمات الحدوث كالكتابة وغيرها مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال بان ما هو موصوف بها حقيقة هو اللفظ الدال عليه اذ لا شبهة في انه اذ كان لوصف الشى موصوف اخر يكون هو الموصوف الحقيقي له يكون وصف ذلك الشيء به مجازاً ولما كان الموصوف الحقيقي هذا الدال كان مجازا من الباب المذكور فهو تحقيق بجواب المص لا جواب اخر ولا يقدح فيه امكان اخذ جواب اخر منه بان الموصوف بما هو من سمات الحدوث اللفظ ولا نقول بقدمه من غير ان يلاحظ اتصاف الكلام به مجازا وأيضاً يمكن ان يقال الضمير في قوله وتحقيقه

---

936 في نسخة ب الضمني وهي اصوب، وفي نسخة أ ضمني والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

937 في نسخة أ تبعيته وهي اصوب، وفي نسخة ب بتيعيته والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

938 الا غير موجودة في النسخة (ب)

939 في نسخة أ الصريح وهي اصوب، وفي نسخة ب الصريحي والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

940 تعالى غير موجودة في النسخة (ب)

941 سبق ترجمته

942 في نسخة ب القائم وهي اصوب، وفي نسخة أ القايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

943 سبق ترجمته

944 سبقت ترجمته

راجع الى جواز اقوى شبهة المعتزلة مطه لا الى الجواب الذي اشارة اليه المص لكن هذا يقتضى أن لا يكون ما اشار[945]، اليه المص من الجواب تحقيقا وهو كما ترى .

قوله: (والتفصيل) أي تفصيل انه جواب اخر.

قوله: (اجيب عنه تارة) آهـ هذا الجواب هو الجواب الذي اشار اليه المص على ما زعمه اذ لا شبهة في ان الاخر هو ما ذكره الش بتحقيقه وهما متغايران على زعمه والمنشاء لحمله جواب المص على هذا هو قول المص غير حال فيها اذ يفهم منه ان اتصافه بالأوصاف المذكورة مجاز وانه لاحظ كون هذا الاتصاف المجازي جواباً مع انه ليس اتصافيه بجواز ان يكون قوله حال فيما اشارة الى اثبات ان الموصوف بما هو من سمات الحدوث حقيقة هو اللفظ وانه حيث بوصف بما هو صفة المحدثات فالمراد به [ان][946]، اللفظ كتحقيق الشارح وهذا وجه اخر لتطبيق تحقيق الش على جواب المص ايضا لكنه يخدشه انه لا يفهم من كلام المط اطلاق القران على اللفظ والنظم المتلق مع انه مدار الجواب الاخر الذي حمل تحقيق الش عليه على هذا .

قوله: (فتأمل) قد عرفت ما يصلح وجها له فلا تغفل .

قوله: (قال بعضهم خص به) آهـ يعنى ما ذكره الش من قوله لكن لما كان بلا آهـ جواب عما يقال انه على هذا أي على تقدير ان يكون كلامه تعالى المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة وكذا اذا كان عبارة عن المنتظم من الحروف المسموعة لا وجه لاختصاص موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام بكليم الله وقال بعضهم في جوابه اخص به آهـ وذكر الش في الشرح المقاصد[947]، هذا الجواب الذي ذكره المحشي مع جوابين [اخرين][948]، احدهما انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الاخرة بلا كيف وكم هذا هو المختار لحجة الاسلام الغزالي والاخر انه سمعه من جهة واحدة لكن لا بصوت مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فاسمعه كلامه الازلي بصوت من غير كسب لاحد من خلقه فيه ولا يذهب عليك انه يمكن حمل ما في هذا الشرح على هذا وان الجواب الاول من الجوابين الاخرين اللذين ذكرهما في شرح المقاصد انما هو على تقدير ان يكون كلام الازلي المعنى النفسي ويوجد في بعض النسخ بعد قوله على خلاف على المعتاد قال في شرح المقاصد الى قوله قوله انما هو آهـ لكنه قم النساخ وليس من الحاشية الخيالية.

قوله: (منقولا) من المعنى النفسي الى النظم المؤلف من الحروف .

قوله: (ويكون) آهـ الواو استنا[949]، فيه جواب دخل نشاء من السابق وهو أن يقال لا قدح بكونه منقولا كما انه لا قدح بكونه مشتركا فلا خلل فما هو المقص[950]، اذ لا يكون اطلاق كلام الله على شيء من النظم المؤلف والمعنى النفسي مجازا[951]، ح أيضاً والمقصود وليس الا هذا فأجاب عنه بما حاصلة انه ح يكون مجازا في المنقول منه وهو المعنى النفسي اذا استعمل فيه باصطلاح الناقلين مع انه باطل[952]، اذ يلزم منه جواز نفي كونه كلام الله تعالى ولو باصطلاحهم وقوله ايضه معناه كما انه اذ لم يكن مشتركا ولا منقولا لا يكون مجازا في النظم المؤلف وهو باطل أو كما انه منقول الى النظم أو كما انه يكون مجازا في المنقول اليه وهو النظم اذا استعمل فيه باصطلاح غير الناقلين وعلى تقدير ان يكون أيضاً محمولا على هذا المعنى الاخير يكون الكلام مع كونه دافعا لما[953]، ذكرناه من السؤال بحيث يكون فيه اشارة الى تضاعف الشبهة بالنقل وأيضاً يرد عليه انه

---

945 في نسخة ب اشار وهي اصوب، وفي نسخة أ يشار والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

946 [ان] اضاف من النسخة (ب)

947 سبق ترجمته

948 [اخرين]اضافة من النسخة (ب)

949 في نسخة أ استنا وهي اصوب، وفي نسخة ب استينا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

950 في نسخة ب المق وهي اصوب، وفي نسخة أ المقص ، كلاهما اختصار والصواب المقصود

951 في نسخة ب مجازا وهي اصوب، وفي نسخة أ مجاز والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

952 في نسخة ب باطل وهي اصوب، وفي نسخة أ بطه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

953 في نسخة أ لما وهي اصوب، وفي نسخة ب كما والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

يلزم التنافي بين أول كلامه واخره حيث قال بالاشتراك أولاً ولعله لم يلتفت اليه لإمكان حمل الاشتراك على المعنى اللغوي.

قوله: (وباعتبار[954]، العلاقة لا يقتضه) فليس فيه اشعار بالنقل.

قوله: (وفيه) آهـ محصله أن هذا الجواب يقتضى ان لا يثبت الاشتراك ما لم يثبت عدم تربت الوضع مع ان اثبات عدم ترتبه مشكل هنا فيكون اثبات الاشتراك هنا مشكلا ومحتاجاً الى موته وان لم يكن اعتبار العلاقة مشعرا بالنقل مع انه لا ضرورة في الالتزام أي في التزام اثبات عدم ترتب الوضع ودفع ذلك الاشكال اذ يندفع اشعارا اعتبارا العلاقة بما ذكره سابقا من غير اشكال مع انه لم يقبل احد بتوقف الاشتراك اللفظي على عدم ترتب الوضعي.

قوله:(وفيه نظر) أي في عدم كون ما قررناه كلام الله نظر آهـ وهذا النظر كان مندفعاً على القائلين بان كلام القديم هو المعنى النفسي بكون كلام الله مشتركا بينه وبين النظم المؤلف كما عرفت وليست شعرى ما الفرق ما بين نقروه ويكون قائما[955]، بنا وبين ما هو المنزل على النبي ﷺ بلسان جبريل قائم[956]، به وبين ما قام بذاته تعالى وما قام بنا فانه ان لم يلتفت الى الاختلاف بالمحال وهو المقرر لكونه تدقيقا فلسفياً فلا يلتفت الى الاختلاف الواقع من حيث قيامه بذاته تعالى وقيامه بنا كما انه لم يلتفت الى الاختلاف الواقع [من حيث قيامه بجبرئيل عليه السلام شخص وقيامه بنا وان التفت فكما انه من حيث قيامه بذاته تعالى شخص وقيامه بنا شخص اخر كذلك هو مقصود][957] من حيث قيامه بجبرئيل عليه السلام شخص وقيامه بنا شخص اخر الا ان يقال مالا يلتفت اليه هو الاختلاف بمجرد المحل مع ان ما هو قائم بذاته مع كونه مخالفاً لما هو قائم بنا بالمحل مخالف له أيضاً من حيث انه بلا الة وليس مرتبته الاجزاء بخلاف ما هو قائم بنا فانه بمعونة الالة واجزائه مترتبه ولا يوجد هذان الاختلافان بين القائم بجبرئيل عليه السلام والقائم بنا بل يمكن ان يقال ما قام بذاته تعالى مخالف بالماهية لما هو قائم بنا أيضاً بنا على ان نوع كل صفة من صفاته الذاتية منحصري في الفرد القائم بذاته تعالى وقد سبقت الاشارة اليه في صدر الكتاب عند شرح الخطبة .

قوله: (على ذلك الشخص) أي القائم بذاته تعالى.

قوله: (بخصوصه) أي لا بملاحظة الاندراج فان اطلاق اسم الكلي على افراده بملاحظة الاندراج حقيقة لا مجاز على ما تقرر.

قوله: (نفيه) أي كلام الله.

قوله: (عنه) أي عن ذلك الشخص.

قوله: (حقيقة) لان ذلك الشخص ليس من حقيقة الكلام اذ لوحظ بخصوصه .

قوله: (يلزم ان يوصف) آهـ وذلك لان ما يقرئه كل احد منا يكون كلام الله حقيقة أيضاً على هذا التقدير اي على تقدير ان يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً وفيه ان هذا لا يختص بهذا التقدير بل يلزم على تقدير جعل الكلام القديم عبارة عن المعنى النفسي وجعل كلام الله مشتركا لفظيا بينه وبين النظم المؤلف الحادث أيضاً يلزم على هذا[958]، تقدير أن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص على هذا التقدير أي تقدير ان يجعل كلام القديم عن مجموع اللفظ والمعنى القائم بذاته تعالى مع انه سماه مخلصاً فتدبر.

قوله: (يشكل) لا اشكال بجواز ان يكون المراد انه غير مترتبة الاجزاء في نفسه بمعنى انه لم يقم بذاته تعالى حرف ثم اخر وهكذا وهذا لا ينافي في قيام لمع بهيئة بذاته وكذا ملع لكن مجموع حروف كل منها يكون

---

954 في نسخة أ وباعتبار وهي اصوب، وفي نسخة ب واعتبار والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

955 في نسخة ب قائما وهي اصوب، وفي نسخة أ قايما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

956 سبق ترجمته

957 [من حيث قيامه بجبرئيل عليه السلام شخص وقيامه بنا وان التفت فكما انه من حيث قيامه بذاته تعالى شخص وقيامه بنا شخص اخر كذلك هو مقصود] اضافة من نسخة (ب)

958 [هذا] اضافة من النسخة (ب)

قائما[959]، معاً لا مرتبا بالمعنى الذى ذكرناه على انه يمكن ان يقال ان من ذهب الى هذا وهو قاضى عضد معترف بعدم الفرق لجواز ان يكون محصل تحقيقه ان كلامه صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتغاير بحسب التعلقات والاعتبارات كذا قيل وفيه ما لا يخفى اذ القول ببساطته على تقدير أن يكون عبارة عن مجموع المعنى واللفظ لكونه خالياً عن التحصيل مما نسبته الى امثاله مستنكرة جدا.

قوله:(لم يرد به المعنى الاضافي) والا فبعد ارادته كيف يصح منهم القول بكونه صفة موجودة في الخارج حقيقة قائمة بذاته تعالى.

قوله:(مبدا الاضافة) أي علة لهذه الاضافة وهي الاخراج المذكور أي علة اثرها هذه الاضافة .

قوله:(كما في سائر العبارات) كالفعل والتخليق والترزيق والاحياء والاماتة فإنها دالة على الاضافة مع انه ليس المراد[960]، المعنى الاضافي بل مبدا[961]، الاضافة هذا عند القائلين بكونه صفة حقيقية إما عند القائلين، بانه صفة اضافية اعتبارية كالأشاعرة فالعبارات لا تدل[962]، على ظواهرها بل تبقى عليها.

قوله: (ان يقوم بالغير) أي مع كونه صفة له تعالى.

قوله: (وان رد بما) آهـ أي لا يجوز رده بما سيجي في الوجه الرابع والا فيتحد الدليلان مع انه معترف بمغايرتهم.

قوله: (وجوابه) آهـ حاصلة اما لا نرده بما سيجي حتى يتحد الدليلان بل نرده بأن صفة الشى آهـ وح لا اتحاد وهو ظاهر.

قوله: لم يتعرض له أي لهذا الرد هنا[963]، وان اراد رد[964]، احتمال كونه قائماً بالغيرية هنا بخلاف ما سيجي من الرد في الوجه الرابع فانه اخفى من هذا ولهذا تعرض له[965] هناك .

قوله: (يرد عليه) آهـ لما كان كونه مراد الش يجوز[966]، اطلاق كل ما يقدر هو عليه الذي ادعى انه لازم لجواز اطلاق الخالق بمعنى[967]، القادر على الخلق عليه تعالى جواز اطلاق كل ما يشتق مما هو قادر عليه من المبنى للفاعل ظاهر بقرينة الملزوم اذ ظـ ان جواز اطلاق الخالق بالمعنى المذكور لو استلزم شيئا فإنما يستلزم جواز كل ما يشتق آهـ لا جواز اطلاق نفس ما هو قادر عليه حمل كلام الش على انه اراد ما ذكر ولم يبالي يمنع[968]، الملازمة اولا بان جواز اطلاق الخالق بالمعنى المذكور لا يستلزم جواز ما يقدر هو عليه نفسه وثانياً بانه ان اريد جواز اطلاق[969]، ما يشتق مما هو قادر عليه فيرد عليه[970]، ان لزوم الجواز الشرعي آهـ بل اورد الا يراد المشتمل على الترديد بناء على ارادة جواز اطلاق ما يشتق مما هو قادر عليه ثم المراد بالجواز الشرعي عدم الا ثم بالإطلاق بحسب الشرع لا ان يكون الجواز بحسبه للاذن به في الشرع والا لا يكون لقوله لتوقفه على عدم الابهام معنى لان الجائز الشرعي بمعنى المأذون به فيه لا يتوقف على عدم الابهام كيف واطلاق الرحمن والرحيم موهم لكونهما من الرحمة بمعنى رقة القلب في الاصل مع انه لو رودهما في الشرع جاز اطلاقهما عليه تعالى اتفاقا لكن بمعنى المفضل المحسن اما جوازه بالمعنى الاول فمتوقف على عدم الابهام

959 في نسخة ب قائما وهي اصوب، وفي نسخة أ قايما والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
960 في نسخة ب المراد وهي اصوب، وفي نسخة أ الاراد والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
961 في نسخة ب مبدأ وهي اصوب، وفي نسخة أ مبدء والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
962 في نسخة ب تدل وهي اصوب، وفي نسخة أ تادل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
963 في نسخة أ هنا وهي اصوب، وفي نسخة ب هذا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
964 رد غير موجودة في النسخة (ب)
965 له غير موجودة في النسخة (ب)
966 في نسخة أ يجوز وهي اصوب، وفي نسخة ب بجواز والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
967 الخالق بمعنى غير موجودة في النسخة (ب)
968 في نسخة أ يمنع وهي اصوب، وفي نسخة ب بمعنى والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
969 الخالق بالمعنى المذكور لا يستلزم جواز ما يقدر هو عليه نفسه وثانياً بانه ان اريد جواز اطلاق غير موجودة في النسخة(ب)
970 فيرد عليه غير موجودة في النسخة (ب)

مع العلم باتصافه تعالى بمعنى ما يطلق عليه تعالى إذا كان الاطلاق بطريق التوصيف عند بعض المتكلمين فان بعضهم قالوا يجوز اطلاق ما علم اتصافه تعالى بمعناه اذ لم يكن موهماً على طريق التوصيف وعدم الاثم به شرعاً وان لم يأذن به الشرع صراحة ولم يكن وارداً فيه وبعض اخر منهم ذهب الى انه لا يجوز شرعا ويورث الاثم بحسب اطلاق ما لم يأذن به الشرع ولم يكن واردا فيه فحمل الجواز على الجواز الشرعي بالمعنى الاعم الذي ذكرناه أولا منع الملازمة واستند بتوقفه على عدم الابهام على مذهب بعض المتكلمين وبتوقفه على الاذن الشرعي بمعنى الورود فيه مذهب بعض اخر منهم وعلى الجواز العقلي ثانيا ومنع بطلان اللازم على تقدير وسلم الملازمة هذا غاية توجيه كلامه ويرد بان المراد جواز اطلاق كل ما يشتق مما هو قادر عليه بحسب اللغة على محاذات ما سبق من قوله والا لصح اتصاف الباري آهـ حيث حمله المحشي على الصحة بحسب اللغة ولا مانع في الحمل على هذا المعنى هنا ايضا سوى استعمال لفظ جاز اذ لا جواز للغة بل الجواز انما هو الشرع او للعقل والامر فيه سهل اذ استعمال الجواز بمعنى الصحة واقع بل شائع[971]، وح لا غبار في الملازمة وبطلان اللازم على ما عرفت تفصيله عند ذلك القول اي قول الش والا لصح اتصاف الباري [آهـ][972].

قوله: (يرد عليه) أي على لزوم التسلسل[973]، اذا كان التكوين مكونا كما يفهم من الوجه الثالث واشتهر بينهم لا على لزومه على هذا الشق من الوجه الثالث فان لزوم التسلسل على هذا الشق لا يمنع والسند لا يتمشى عليه لأنه اذا كان تكوين التكوين عينه لا يكون بتكوين اخر مع ان لزومه على هذا الشق إنما هو على تقدير ان يكون بتكوين اخر نعم يرد على الشق الثاني منه أنه يمكن اختياره ويدفع ما زعم انه يلزمه من المحذورات من استغناء الحادث عن المحدث[974]، والاحداث وتعطل الصانع بانه انما[975]، يلزم اذا كان حدوثه بدون تكوين راساً اما اذا كان بتكوين وان كان عينه فلا يلزم ذلك.

قوله:(وقد اشرنا الى ماله) أي في مبحث البقاء وهو ان يكون المراد بالعينية عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي وبالجملة المراد هو أن غير التكوين يحتاج في تكوينه ووجوده الى ان يتعلق به تكوين زائد [976]، عليه بخلاف التكوين فانه لا يحتاج اليه فيه بل بتكوين ويحدث بنفسه على قياس ما قالوا في الوجود اذا كان موجوداً ولا يلزم ان يكون واجباً لذاته اذ يعتبر في كون الشى كذلك مع كونه موجوداً بنفسه ان يكون قائماً بذاته والتكوين قائم بغيره ولهذا ايضا لم يلزم كونه وجود الممكنات واجباً لذاته اذا كان موجوداً بوجود[977]، هو عينه أي لم يكن محتاجاً في وجوده كونه موجوداً الى ان يقوم به وجود كغيره .

قوله:**(وعليه هو)** أن المضاف كيف يكون عين المضاف اليه لكنه مندفع بماله كما لا يخفى فلوا قال وقد اشرنا الى ما عليه وماله لئلا يتوهم ورود ما عليه يعد ملاحظة ماله لكان احسن وأولى ولا يجوز حمل ما عليه هنا على ما اورده في صفة البقا بعد ماله من أنه اذا كان المراد بعينية البقا لصفات الواجب عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجئ في التكوين فلم لم يجوز والنفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها لان هذا غير وارد هنا كما لا يخفى .

قوله: (ويمكن ان يقال) آهـ كانه ايراد على الشق الثاني واختيار له محصله أنه إنما يلزم الاستغناء والتعطل المذكور أن على تقدير لا يكون بتكوين اخر ان لو لم يخير تعلق التكوين الذي اتصف به الباري بذاته بوجود

---

971 في نسخة ب شائع وهي اصوب، وفي نسخة أ شايع والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

972 [اه]اضافة من النسخة (أ) يقصد به انتهى

973 في نسخة ب التسلسل وهي اصوب، وفي نسخة أ التس والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

974 عن المحدث غير موجودة في النسخة (ب)

975 انما غير موجودة في النسخة (ب)

976 في نسخة ب زائد، وهي اصوب، وفي نسخة أ زايدة، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

977 في نسخة أ موجوداً بوجود وهي اصوب، وفي نسخة ب موجود للوجود والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

مع انه جائز[978]، ولا يلزم على هذا ايضا كونه واجباً لذاته لعدم كونه قائما بذاته ويمكن ان يجعل جوابا عن لزوم التسلسل[979]، أيضاً والفرق بين هذا والجواب الاول ح ظه لمن يتأمل فيما قررناه.

قوله: (تعلق بوجود نفسه) ان كان المراد تعلق القابل بالمقبول فلا كلام فيه وان كان المراد تعلق المؤثر بالأثر فلوجوب وجود مقيد[980]، الوجود يلزم وجود التكوين قبل وجوده فان[981]، كان وجوده السابق عين هذا الوجود فهو ممتنع لكن تحصيل[982]، للحاصل وللزوم توقف الشى على نفسه وان كان غيره فالكلام فيه كالكلام في هذا فيلزم اما تحصيل الحاصل او الدور او التسلسل[983]، والكل باطل[984]، فعليك بعدم حفظ ما ذكره المحشي فانه لا خير فيه.

قوله:(اراد به ما عدى الثاني) اذ فيما عد آهـ لوحظ الحدوث وهو الوجود بعد العدم بعدية زمانية فيكون مبنيا على كونه صفة موجودة بخلاف الثاني فانه غير مشتمل على ملاحظته بل انما هو عبارة عن كونه تعالى في الازل خالقا لوصفه تعالى ذاته به في كلامه الازلي ليلزم قيام الخلق به في الازل فيلزم كون التكوين صفة ازلية وليس هذا مبنيا على ما هو المتنازع فيه واول المسالة[985]، من كونه صفة موجودة حقيقية حتى لا يتم بل الامر بالعكس على ما هو شان الادلة وانت خبير بان هذا أيضاً يتوقف على ما هو محل النزاع فيكون مصادرة لان اتصافه تعالى في الازل بالخالق انما يستلزم قيام صفة اخرى في الازل حقيقية غير السبع ان لو كان مبدأ[986]، الخالق من الصفات الحقيقية غير السبع مع أنه أول المسالة[987]، والا فاتصافه تعالى في الازل بالمشتق من الصفات الاعتبارية الازلية لا يقتضى قيام صفة اخرى حقيقية غير السبع بل انما يقتضى ثبوت مأخذه له واتصافه تعالى به فيه.

قوله:(هو المعنى الذي تجده في الفاعل) آهـ لا نجده فيه معنى يمتاز به عن غيره ويرتبط به بالمفعول سوى كونه بحيث يمكن صدوره عنه وهو في المختار ارادته له وقدرته عليه وفي المواجب اقتضائه اياه اقتضاء تاماً ضرورياً فليست فيه صفة اخرى حقيقية تسمى بالتكوين .

قوله: (أيضاً) أي كما في المختار .

قوله:(هو موجود في الواجب) آهـ لوجود ذلك المعنى في المواجب ايضا وهو موجب بالنسبة الى قدرته وارادته.

قوله: (وهذا انسب بالمتن) حيث قال لوقت وجوده دون في وقت وجوده.

قوله:(منع الملازمة) بعد منع كون التكوين نسبة كالضرب لأنه أول المسئلة فلا يرد ما توهم من ان هذه الملازمة لا تمنع لأنها انما هي على تقدير كونه نسبته كالضرب[988]، واستلزام قدم النسبة قدم المنتسبين بديهى وانكاره مكابرة لا تسمع كيف وان لم يحمل منع الملازمة على أنه يعد كونه نسبة ومحصلة أنه أن زعمتم ان قدم مستلزم لقدم المكونات لكونه نسبة فهو أول المسئلة وان زعمتم انه مستلزم له لان قدم المتعلق بالكسر يستلزم قدم المتعلق بالفتح فهو مم أيضاً والسند ما ذكر لكنه لم يتعرض للأول لظهور وروده لم يصح ما اجاب به المص أيضاً لان محصلة ايضا منع هذه الملازمة .

---

978 في نسخة ب جائز وهي اصوب، وفي نسخة أ جايز والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

979979 في نسخة ب التسلسل وهي اصوب، وفي نسخة أ التس والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

980 في نسخة أ مقيد وهي اصوب، وفي نسخة ب مفيد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

981 في نسخة أ فان وهي اصوب، وفي نسخة ب وان والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

982 في نسخة أ تحصيل وهي اصوب، وفي نسخة ب تحصيلا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

983 سبق ترجمته

984 في نسخة ب باطل وهي اصوب، وفي نسخة أ بطه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

985 في نسخة ب المسألة وهي اصوب، وفي نسخة أ المسئلة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

986 في نسخة ب مبدا وهي اصوب، وفي نسخة أ مبدء والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

987 سبق ترجمته

988 [لأنه اول المسئلة فلا يرد ما توهم من ان هذه الملازمة لا تمنع لأنها انما هي على تقدير كونه نسبته كالضرب]غير موجودة في النسخة (ب)

قوله: (وحاصلة) أي حاصل ما يقال على تقدير كونه اعتراضا على قوله وان تعلق آهـ.
قوله:(الا يرى انه ردد) آهـ مع أن الشق الثاني منه وهو عدم تعلق وجود العالم بشيء من ذاته تعالى وصفاته غير ممكن.
قوله:(على انه) آهـ وجه اخر لعدم كونه شيا محصله إنه يجوز أن يكون ذلك الجواب الزاميا مبنيا على ما هو المسلم عند القائلين بحدوث التكوين وهم قد اعترفوا في استدلالهم بان قدم يستلزم قدم المكون ان تعلق وجوده بالتكوين.
قوله: (الش وإلا) أي وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لا يكون تنصيص المص على كل جزء من اجزأ العالم ردا[989]، على الحكماء لانهم انما يقولون بقدمها اي بقدم الهيولي وامثالها من الممكنات القديمة من اجزاء العالم عندهم بمعنى عدم مسبوقية وجودها بالزمان بالعدم لا بمعنى عدم كونها بالغير وعدم احتياجها اليه في الوجود أيضاً.
قوله: (من تمته الجواب) دفعا لكونه إضافة كالضرب على ما عرفت فيما سبق من أن منع الملازمة في قولهم فلو كان قديماً لزم قدم المكونات لا يتم من غير ملاحظة منع كونه نسبة لكنه أن لم يجعل هذا تتمة له يلزم أن يقال لتتميمه ان هذا المنع مراد لكونه لم يتعرض له لظهوره على ما نبهتك عليه انفا.
قوله:(ح) أي حين كونه اضافة .
قوله:(لان صحة الانفكاك في التكوين) الخ[990]، حاصله إنه أن[991].
اراد بصحة الانفكاك بينهما صحة في التكوين أي في طرفه بمعنى إنه أن يصح أن يكون موجوداً دون المكون فهو غير مسلمة عند الخصم[992]، وهو القائل بكونه اضافة لان هذه الصحة إنما هي على تقدير كونه صفة حقيقية لا اضافة والخصم القائل بكونه إضافة لا يسلم فلاستدلال من المجيب القائل بكونه صفة حقيقية بصحة هذا تلك الانفكاك على عدم كونه اضافة مصادرة وان اراد بصحة الانفكاك بينهما صحة في المكون بمعنى صحة وجوده بدون التكوين فهذه الصحة حاصلة على تقدير كونه إضافة التجويز العقل وجود كل من المنتسبين بدون النسبة فلا يستلزم حصوله هذه الصحة بينهما عدم كونه اضافة فالدليل لا يستلزم المدعى وقوله أيضاً معناه كما ان التكوين يصح انفكاكه صفة عن المكون ويوجد بدونه على تقدير كونه صفة حقيقية لا كما انه يمكن انفكاك المكون عنه اذا كان صفة حقيقية فانه على هذا التقدير لا يوجد المكون بدونه كما لا يخفى .
قوله:(لا يكفيه اللزوم من جانب) أي امتناع الانفكاك من جانب واحد مع أنه اثبت عدم مغايرته للمكون على تقدير كونه إضافة في قوله والا لما كان غيراً آهـ بامتناع الانفكاك من جانب التكوين فقط.
قوله: (ليس نفس) آهـ أي عندكم فانه صفة حقيقية عندهم .
قوله: (ولو سلم) أي أنه نفس الفعل بجواز أن لا يكون قولهم بانه نفس الفعل مبينا على عقيدتهم .
قوله: (لم يكن غير) أي غير المكون وانت خبير بان هذا انما يرد لو كان قوله غير المكون من تتمة الجواب والغير محمولا على المعنى المصطلح اما اذا جعل ردا على من قال التكوين غير المكون فلا يرد لان عدم الغيرية بالمعنى المصطلح لا يضر الغيرية بالمعنى المراد على هذا التقدير وهو عدم الاتحاد وزيادة احدهما على الاخر بل المصرح ح انما هو اثبات العينية والاتحاد.
قوله: (انفكاكه) أي التكوين عن المفعول ان كان فعلا .
قوله: (ولو سلم) أي كونه غير المفعول وان كان فعلاً.
قوله: (فتكون الصفة غير الذات) مع انه ينافي ما هو مذهبكم من كونه صفة حقيقية ذاتية فان الصفات الذاتية ليست غير الذات عندكم ايضا مع انه يلزم على تقدير كونه فعلا غير المفعول كونه غير الفاعل ايضا فيلزم

---

989 في نسخة ب ردا وهي اصوب، وفي نسخة أ راداً والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
990 الخ في نسخة (أ) اه في نسخة(ب) كلاهما تعطى المعنى نفسه، اختصار الى اخره او انتهى
991 ان غير موجودة في النسخة (ب)
992 في نسخة أ الخصم وهي اصوب، وفي نسخة ب الحصم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

مغايرته على تقدير كونه صفة حقيقية ويمكن ان يقال ان المراد انه لو سلم كون التكوين غير المفعول سواء كان فعلاً او لا والتقدير[993]، هو ما ذكرناه ايضا هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام .

قوله: (وجوابه ان الكلام الزامي) هذا يتم على تقدير كونه ردا على من يقول بكون التكوين عين المكون والمفعول وعلى تقدير كونه تتمة للجواب بحمل الغير على المعنى المصطلح كما لا يخفى .

قوله: (بنفي كونه) آهـ فكانه قال المجيب بناء على ما زعمهم من عدم كونه صفة حقيقية هو نفس الفعل فهو مغاير للمفعول فلا يصح ما ذكرتم من العينية بناء على ما زعمتم فلا يرد ما اورد أولا من ان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه[994]، لكن لم يندفع بهذا ما ذكره على تقدير التسليم الاول اذ الغيرية ليست مسلمة عند الخصم وهو القائل[995]، بعينه التكوين للمكون والمفعول حتى يمكن أن يقال أن القول بالغيرية الزامي فلا يرد انه لو سلم لم يكن غيرا آهـ بل لم يندفع به أيضاً ما ذكره على تقدير التسليم الثاني فافهم .

قوله: (ويمكن ان يراد) آهـ وعلى هذا يكون الكلام تحقيقيا ولا يبقى ايراد من الايرادات الثلثة اصلا كما لا يخفى .

قوله: (ويكون) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل بابي ان يراد بالفعل مبدؤه[996]، وما به الفعل تمثيله له بالضرب فأجاب بقوله ويكون اه وتقديره[997] ظاهر.

قوله: (وقد عرفت) آهـ تتمة لقوله وجوابه انه [اذ][998]، الكلام آهـ اذ قد عرفت عدم اندفاع كل من المحذورات الثلثة به بل على تقدير كل من التسليمين كان باقيا غير مندفع به وكانت الاسئلة[999]، الثلثة مندفعة بالجواب الذي ذكره بقوله ويمكن ان يراد آهـ من غير احتياج الى ما عرفناه منه انفا فهذا ليس تتمة الا للأول أي الجواب الاول[1000]، الالزامي دون الثاني والنكتة في توسيط الجواب[1001]، الثاني بين هذا وما هو تتمة له وهو الجواب الاول عدم لزوم الفصل بين المناسبين فان للجواب الثاني مناسبة مع الاول من حيث ان بكل منها يندفنع السؤال الاول ومناسبته مع هذا من حيث ان بكل منهما يندفع السؤلان الاخران بخلاف ما لو ذكر هذا يجنب الاول فانه يكون فاصلا بينه وبين الثاني مع انهما مناسبين فافهم.

قوله: (جواب التسليم الاول) من قوله انفا ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد وانت خبير بانه اذا سلم كونه فعلا فكما يمتنع [امتناع][1002]، انفكاك التكوين عن المفعول كذلك يمتنع انفكاك المفعول عنه ولا يقاس على ما سبق اذ الكلام كان هناك على تقدير كونه اضافية ولا شبهة في ان عدم الانفكاك ح ليس الا من جانبه بجواز وجود المنتسب بدون النسبة الا ان يقال المراد جواز الانفكاك مطه ابتداء أو بقاء فانه ح ليس امتناع الانفكاك الا من جانبه على تقدير كونه فعلا ايضه لان المفعول تبقى موجودا مع ان الفعل ينعدم وليس المراد الا هذا لكن فصلنا المقام تشحيذاً[1003]، للأذهان[1004]، وتحصيلا للايقان وجواب التسليم الثاني يعرف من قوله انفا والصفة المحدثة مع الذات اذ يفهم منه أن الصفة المحدثة غير الموصوف فلا ضير في لزوم كونه غيراً اذا على تقدير كونه فعلا يكون صفة محدثة لكن لا يخفى ان هذا يكون الزامياً ايضا اذ كونه محدثا ليس مذهب القائل بانه غير المكون كما لا يخفى والا يتوهم استدراك هذا الجواب عن التسليم الثاني بعد قوله في الجواب

---

993 في نسخة ب والتقدير وهي اصوب، وفي نسخة أ والتقرير والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

994 في نسخة ب مبدؤه وهي اصوب، وفي نسخة أ مبدئه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

995 في نسخة ب القائل وهي اصوب، وفي نسخة أ القايل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

996 سبق ترجمته

997 في نسخة أ وتقدير وهي اصوب، وفي نسخة ب وتقرير والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

998 [اذ]اضافة من النسخة (ب)

999 في نسخة أ الاسئلة وهي اصوب، وفي نسخة ب الاسؤلة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1000 الاول غير موجودة في النسخة (ب)

1001 الجواب غير موجودة في النسخة (ب)

1002 [امتناع]اضافة من النسخة (ب)

1003 في نسخة أ تشحيذاً وهي اصوب، وفي نسخة ب تشحية والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1004 في نسخة أ للأذهان وهي اصوب، وفي نسخة ب للأفهام والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

الثاني فان القائل بالعينية ينفي[1005]، آهـ فان نفي كونه صفة حقيقية لا يتم جواباً عن هذا ما لم تلاحظ غيرية الصفة المحدثة مع الذات ولا يرد احتمال ان يكون الخصم قائلا[1006]، بكونه اعتبارية ازلية لم يقل احد بمغايرتها للذات ايضا كيف والخصم قائل[1007]، بكونه عين المكون فيلزم من ازليته ازلية بل يلزم من ازلية ازلية على زعم الخصم وان كان اضافة او فعلا غير المكون والمفعول ولا يذهب عليك أن هذين الجوابين على تقدير جعل قوله وهو غير المكون عندنا تتمة للجواب يحمل الغير على المعنى المصطلح ايضا اي كالسؤالين.

قوله: (فتدبر) قد عرفت ما يصلح ان يكون وجها له.

قوله: (القديم إما لغوي) يعني اقدم افعل من القديم بمعنى اللغوي اعنى الدوام ومضى ازمنة ولما كان افعل من القديم بهذا المعنى يحتمل ان يكون لزيادة الدوام في المستقبل كما انه يحتمل ان يكون لزيادته في الماضي مع أن المراد هنا هو الثاني على ما يدل عليه سياق الكلام زاد في بيان معناه على تقدير كونه من القدم بالمعنى اللغوي قوله واسبق تنصيصا على ما هو المراد به هنا والمناقشة اللفظية في كونه تعالى اسبق من القائم بانه يقتضى كون العالم سابقا على نفسه تندفع بجعله صفة مشبهة او يجعله من باب الشتاء ابرد من الصيف.

قوله:(لزوم قدم العالم) وان لم يكن في الواقع قديماً .

قوله:(وذلك) أي كون نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق دليلا على كونه صانعة قادرا مختارا بمعنى ما[1008]، يصح منه الفعل والترك.

قوله:(اوجبه المبدأ[1009]،) بالإيجاب المقابل للاختيار بالمعنى الذي ذكرناه لا المقابل للاختيار بالمعنى الاعم فانه تعالى ليس موجباً بهذا المعنى عندهم أيضاً.

قوله: (نعم قد يناقش) آهـ بان تعال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق انما يدل على كونه اثر القادر المختار لا على أن الواجب قادر مختار فلم لا يجوز ان يصدر عنه معلول بالإيجاب ثم يصدر عنه ما سواء بالاختيار ودفع هذا الاحتمال بحدوث العالم بجميع اجزائه[1010]، لكنه لا يتمشى هنا اذ المثبت في هذا الكتاب ليس الا حدوث ما ثبت وجوده ويحتمل ان لا يكون الوسط منه لكن يمكن ان يدفع[1011]، بانه ثبت ان ما هو من العالم يلزم ان يكون على الوجه الاوفق بالنسبة الى مجموع العالم من حيث هو وح تنقل الكلام الى الوسط المذكور لأنه من العالم ونقول لو لم يكن صادر اختيارا لكان صدوره على الوجه المعين متعيناً بحيث لا يجوز صدوره على وجه اخرى عن فاعله الموجب مع ان الأفقية تقتضى امكان غيره أيضاً ويدفع بجواز أن يكون امكان ما سواء بالنظر الى الذات ما هو عالم الا بالنظر الى فاعله أيضاً على انه يمكن ان يقال الثابت ليس الا كون ما ثبت وجوده على الوجه الاوفق على وزان ما قلنا في الحدوث ثم هذان الدفعان على تقدير تسليمهما لا يقدحان في المناقشة لانهما[1012]، انما هي حقيقة على بديهية كون المذكور دليلاً على كون الصانع قادراً مختار أو هما لا يثبتانها بل يجعلانها[1013]، نظرياً كما لا يخفى.

قوله: (يشير) إنما كان اشارة لاتصال احتمال ان يكون تعبيراً باللازم ويكون الرؤية مصدر المبنى للفاعل.

قوله: (مصدر المبنى للمفعول) إنما جعلت منه لان الخصم انما يرى المانع عنها في جانب المراى[1014]، لا الراي كذا قيل فتأمل.

1005 في نسخة ب ينفي وهي اصوب، وفي نسخة أ بنفي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1006 في نسخة ب قائلاً وهي اصوب، وفي نسخة أ قايلا ، والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1007 في نسخة ب قائل وهي اصوب، وفي نسخة أ قايل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1008 ما غير موجودة في النسخة (ب)

1009 في نسخة أ المبدأ وهي اصوب، وفي نسخة ب المبدأ والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1010 في نسخة ب اجزائه وهي اصوب، وفي نسخة أ اجزائيه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1011 في نسخة ب يدفع وهي اصوب، وفي نسخة أ تدفع والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1012 في نسخة أ لانهما وهي اصوب، وفي نسخة ب لانها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1013 في نسخة أ يجعلانها وهي اصوب، وفي نسخة ب يجعلانه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1014 في نسخة ب المراي وهي اصوب، وفي نسخة أ المردي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (هذا هو الامكان الذهني) وهو يشتمل الممتنع فان حاصله انه يجوز للذهن فرضه اذا خلى ونفسه والممتنع أيضاً[1015]، كذلك اذ فرض المحال جائز نعم لا يشمل ما يلزم من فرضه عدمه فانه لا يجوز للذهن فرضه وان خلى مع نفسه .

رؤية الله تعالى وسائر ما يجوز في حق الله تعالى:

قوله: (وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل) به أيضاً لأنه انما يقول بامتناع الروية في الواقع فيقول بان الذهن فرضها اذا خلى ونفسه لا بانها مما يلزم من فرضه عدمه حتى لا يقول بإمكانها الذهني وايضا اورد على الش ان هذا لا يدل على ما هو المدعى هنا من كون الروية جائزة[1016]، بحسب العقل اذ عدم حكم العقل بالامتناع اعم من حكمه[1017]، بالجواز والعام لا يدل على الخاص ويمكن الجواب عن الايرادين بان مراد الش هو ان العقل لم يحكم بامتناعه ويحكم بجوازه بحسب نفس الامر والوقع لا بانه يمكن له فرضه فقط سالم يطلع على برهان على امتناعه وهنا ولم يطلع عليه بل اطلع على برهان على امكانه وح عدم ورد شيء من الايرادين ظه ولا ينتقض بالجسمية وامثالها من الممتنعات النظرية بان يقال اذا خلى العقل ونفسه لم يحكم بامتناعها مالم يقم برهان على ذلك والاصل عدمه فانه اطلع على براهين امتناعها واما دفع ما ذكره المحشي بان اعتراف الخصم بالإمكان الذهني إنما هو عند تصوره تعالى لا على وجه التجرد اما اذا تصوره به فلا يعترف به فلعل الش بنى كلامه على هذا فليس بشيء لان ما يمتنع به الرؤية عند الخصم ليس من اللوازم الذهنية للمجرد حتى لا يجوز للذهن فرض رويته والا يلزم من الغرض عدمه فلا يكون الخصم معترفا بالإمكان الذهني اذ تصور ذاته تعالى على وجه التجرد بل هو من لوازمه الخارجية فلا يمتنع رويته الا بحسب الواقع عنده فتكون[1018]، ممكنة ذهنا عنده وان تصور ذاته تعالى على وجه التجرد ثم اعلم انه ما لم يثبت جواز الروية عقلا لا تثبت وجوبها نقلا في الاخرة اذ الدليل النقلي إنما يجب ابقاؤه[1019]، على ظاهره ويفيد العلم بمضمونه الظه اذا لم يكن ظاهره مما يمتنع بحسب العقل والا يجب تأويله وجعله موافقا لما يجوزه العقل الصريح ولذا قدم القول بجواز الرؤية على القول بوجوبها نقلا في دار الاخرة .

قوله: (فمصادرة) إذ استدل بضرورية هذا الفرق على روية الاعيان والاعراض مع ان كون هذا الفرق برؤية البصر انما هو بعد كونها مرئيتين وما هذا الا مصادرة ويمكن ان يقال المدعى بديهية وما ذكره من الفرق تنبيه فلا مصادرة لكن يرد بعد انه اذ كان المراد الفرق برؤية البصر لا يكون المنبه اجلى من المنبه عليه لكن لا يذهب عليك ان هذا كله لا يفيد الخصم وهو المعتزلة لانهم قائلون بروية كل من الاعيان والاعراض لكنه مفيد للفلاسفة لانهم لا يقولون الا بروية الاعراض من الالوان والاضواء.

قوله: (فلا يفيد) كيف ولو كان هذا مفيد لكان سبحانه وتعالى مرئياً بالفعل في الدنيا لانا نفرق بينه وبين غيره بالبصر أي باستعمالها اذ باستعمالها في المشاهدات نستدل على ثبوت ما يتميز هو تعالى به عن غيره له سبحانه وتعالى .

قوله: (بالبصر) أي باستعمالها.

قوله: **(بين الاعم والا قطع)** مع أن العم ليس مرئياً بالبصر .

قوله: (والتحقيق) آهـ دليل على عدمه افادته على وجه كلى بعدما علله على وجه خاص.

قوله: (مبصر) أي مرئيا حقيقة بالبصر .

1015 ايضا غير موجودة في النسخة (ب)

1016 في نسخة ب جائزة وهي اصوب، وفي نسخة أ جايزة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1017 في نسخة أ حكمه وهي اصوب، وفي نسخة ب حكم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1018 في نسخة أ فتكون وهي اصوب، وفي نسخة ب فيكون والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1019 في نسخة ب ابقاؤه وهي اصوب، وفي نسخة أ ابقائه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (التحيز) المط[1020]، سواء كان بالذات كتحيز الجواهر الغير المجردة او بالعرض كالتحيز الاعراض .
قوله:(امور مشتركه) أي يصلح كل منها للعلية والا فلا فائدة اذ ظه ان مراد الش هو انه لا رابع يصلح يشترك بينهما ولهذا تراه في السؤال ادرج العلية وقال فان قلت علية الامور العامة [آهـ][1021]،
قوله:(يستلزم صحة روية الواجب) لاتصافه تعالى بها أيضاً.
قوله:(على انها) آهـ معارضته على عدم صلاحية الامور [العامة][1022]، للعلية فلا يرد الايراد بها على الشارح ولا يدفع صلاحيتها للعلية بانها امور اعتبارية عدميته فلا تصلح للعلية اذ الش لم يبال[1023]، بهذا والا لما ذكر الامكان[1024]، والحدوث بل المراد بالصلاحية هنا انما هي الصلاحية في البادي الراي.
قوله:(بشيء من خواص الموجود) فلا تقتضى عليه تلك الامور صحة روية المعدومات حتى تكون مستحيلة.
قوله: (الممكن) حتى لا يستلزم عليه تلك الامور صحة روية الواجب فلا يكون ضرر نظر الى ما هو المقص[1025]، الاقصى هنا في النقض بها .
قوله:(وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز أن تشترط عليه الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشار اليه انفا.
قوله:(ان التأثير صفة) آهـ هذا سلم لكن العلية هنا ليست بمعنى التأثير بل بمعنى المتعلق والقابل للروية على ما سيصرح به الش وكون القابل لها امراً وجودياً ليس الا امر ضرورياً يحكم به العقل بديهية لبديهية امتناع قابلية المعدوم للروية على ما حقق في شرح المواقف لكن في كون الوجود علة بهذا المعنى بحيث اذ الوجود امراً اعتباري موجود[1026]، في الخارج أيضاً إلا أن يكون الكلام مبنيا على ما ذهب اليه الأشعري من ان وجود كل شيء عينه أو على ان المراد بالوجود هو هوية مما مجازا فان الش سيصرح بان المراد بالوجود هنا هو هذه الهوية لكن يمكن ان يكون مبنياً على [ما ذهب الاشعري فيكون حقيقة ويكون مبنيا][1027]، على ما ذهب إليه وغيره وغير ابي الحسين البصري من المعتزلة من سائر المتكلمين فيكون مجازا.
قوله: (فلا يتصف[1028]، به العدم) كالإمكان .
قوله: **(ولا ما هو مركب منه)** كالحدوث.
قوله: (لا يمتنع الشرطية) وانت خبير بان شرطية الامكان لا معنى له هنا كما عرفت من امتناع قابلية المعدوم للروية والامكان لا يفيد الوجود بالفعل للماهية [بل الماهية][1029]، من حيث الامكان بالقوة ومعدومة لكن جواز شرطية الحدوث وان كان له معنى لان الماهية بشرط الحدوث وكذا في وقته موجودة لكن ينتقض بالأجسام القديمة فانا قاطعون بجواز رؤيتها لو كانت موجودة مع انها غير حادثة الا ان يقال المراد الحدوث الذاتي لكنه مع كونه ليس من اصطلاحات المتكلمين فلا يصلح جواباً عن المعتزلة لا تكون الماهية بشرط موجوده بل بالقوة فلا معنى لاشتراط أيضاً كالإمكان او يقال مادة النقض تجب ان تكون موجودة ولا وجود للأجسام القديمة عند المتكلمين أيضاً يمكن دفع احتمال اشتراط الحدوث بانا نعلم ضرورة ان ماله هوية من الاجسام والاعراض تصح[1030]، رويته وان فرضنا عدم كونه حادثا ولو كان للحدوث مدخل ما لما كان الامر كذلك وكذا يندفع به

1020 يقصد به المطلق
1021 [اه]اضافة من النسخة (ب) يقصد به انتهى
1022 [العامة] اضافة من النسخة (ب)
1023 في نسخة ب يبال وهي اصوب، وفي نسخة أ يبالي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .
1024 في نسخة أ الامكان وهي اصوب، وفي نسخة ب الازل والصواب ما اثبتناه من نسخة أ .
1025 في نسخة ب المق، وفي نسخة أ المقص كلاهما اختصار والصواب المقصود
1026 في نسخة ب اعتباري موجود وهي اصوب، وفي نسخة أ اعتباراً غير موجود والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .
1027 [ما ذهب الاشعري فيكون حقيقة ويكون مبنيا] اضافة من النسخة (ب)
1028 في نسخة أ يتصف وهي اصوب، وفي نسخة ب يتصور والصواب ما اثبتناه من نسخة أ .
1029 [بل الماهية] اضافة من النسخة (ب)
1030 في نسخة ب تصح وهي اصوب، وفي نسخة أ يصح والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .

احتمال اشتراط الامكان على ان هذين الاحتمالين لو سلما انما يحتمل[1031]، بهما استدلالنا هذا على امكان الرؤية مع انك قد عرفت انه لم يكن واجباً علينا اذ يكفينا ما ذكر من ان العقل يجوز رويته تعالى ما لم يطلع على دليل امتناعها والاصل عدم ولإخفاء في ان هذا لا يتضرر بمجرد احتمال شرط ينافيه بل يجب[1032]، على الخصم الاثبات في مقابلة فتأمل .

قوله: (فلا يتم المقصود) وهو صحة رويته تعالى بجواز ان يكون الحدوث والامكان شرطا لها فلا تصح رويته تعالى من غير ان يكون الحدوث[1033]، يلزم محذور اتصاف العدم او المركب منه بصفة اثبات وهو التأثير هذا ما اراده وقد عرفت ما هو التحقيق فاحفظه .

قوله: (وجود الرؤية) اي بالفعل.

قوله: (لا يمنع الصحة) آهـ وذلك لان الصحة المطلوبة هنا ليست الا بمعنى كونها ممكنة سواء وقعت الروية بالفعل أولاً وهذا لا يتضرر بعدم وجود الروية بالفعل لفقد شرط[1034]، أو وجود مانع بل انما يتضرر بثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا لهذه الصحة أو شيء من خواص الواجب مانعا عنها مع ان شيئا منها لم يثبت .

قوله: (وحاصل هذا الكلام) وهو قول الش ثم لا يجوز آهـ.

قوله: (ان متعلق الرؤية) آهـ فهذا دليل اخر على اثبات ان متعلق الروية اخر مشترك.

قوله: **(وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور)** وذلك لان حاصل الاعتراض بان[1035]، الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات هو ان [خبر حاصل][1036]، دليلكم على ان العلة لصحة روية الاعيان والاعراض هو الوجود [خبر العلة][1037]، المشترك بينهما وبين الواجب فتصح رويته أيضاً هو ان [خبر دليلكم][1038]، هذه الصحة حكم مشترك بينهما ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة اذ الواحد لا يعلل بعلتين مع ان المقدمة الاخيرة ممنوعة اذ ما لا يعلل بعلتين ليس الا الواحد الشخص دون النوعي كالحرارة مع ان صحة الروية من الثاني دون الاول فدفع هذا عن الطريق المذكور أي الدليل المذكور لأهل السنة انما يكون بإثبات المقدمة الممنوعة وليس في كلام الش ما يفيد اثباتها بل انما يفيد كلامه هذا اثبات ان التعلق في الواقع امر مشترك لا ان الواحد النوعي لا يعلل بالمختلفات نعم هو جواب عن الاعتراض بتغيير الدليل وهو انما يدفعه عن المقام لا عن الطريق المذكور هذا ما اراده وانت خبير بانه يمكن أن يجعل كلام الش ابطالاً لسنده اذ يلاحظ في سنده جواز كون صحة الرؤية من النوع الذي يعلل بالمختلفات ولا شبهة في ان كلام الش مبطل لهذا فتأمل .

قوله: (ويستلزم) وذلك لان ما ذكره اذا كان دافعاً للاعتراض المذكور عن الطريق المذكور على ما زعمه[1039]، المجيب لا يتم هذا الطريق بدون ملاحظة ما ذكره لدفعه وحين ملاحظة يلزم استدراك ما ذكره المحشي في ذلك الطريق.

قوله: (لاشتراك) آهـ علة لروية الجوهر اي العين والعرض.

قوله: (ولاستلزام) عطف على لروية[1040]، الجوهر.

1031 في نسخة أ يحتمل وهي اصوب، وفي نسخة ب يختل والصواب ما اثبتناه من نسخة أ .
1032 في نسخة ب يجب وهي اصوب، وفي نسخة أ تجب والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .
1033 [يكون الحدوث] غير موجودة في النسخة (ب)
1034 في نسخة أ شرط وهي اصوب، وفي نسخة ب سرط ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1035 في نسخة ب بأن وهي اصوب، وفي نسخة أ لان والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .
1036 [خبر حاصل] اضافة من النسخة (ب)
1037 [خبر العلة] اضافة من النسخة (ب)
1038 [خبر دليلكم] اضافة من النسخة (ب)
1039 في نسخة أ زعمه وهي اصوب، وفي نسخة ب زعم ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1040 في نسخة أ لروية وهي اصوب، وفي نسخة ب روية ، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قوله: (اذ يكفي) آهـ علة للزوم الاستدراكين ولا يذهب عليك ان هذا مبنى على ما زعمه[1041]، المجيب فلا [يرد][1042]، ينافي ما سيجيئ من المحشي من الايراد عليه بحيث لا يبقى كافيا في اثبات اشتراك صحة الروية بين الواجب والممكن.

قوله: (رد) آهـ وهذا الرد مما ذكره قدس سره الشريف في شرح المواقف[1043]، انما الى به المحشي تلخيصا[1044]، بما سيذكره الش من النظر والا فهذا راجح اليه.

قوله:(فلعل تلك الخصوصية) آهـ وهي غير موجودة في الواجب فلا تكون الصحة مشتركة بين الواجب والممكن .

قوله: (ثم اعلم) أي بعد ما علمت أن هذا الجواب مردود وانه ليس دافعاً للاعتراض المذكور عن الطريق المذكور اعلم أن هذا الدليل وهو الدليل العقلي الذي ذكره الش بقوله انا قاطعون بروية اه منقوض بصحة الملموسية بان يقال الملموسية[1045]، مشتركة بين الاعيان 123 والاعراض الى اخر ما قيل هناك مع ان المدعى متخلف لعدم صحة ملموسية تعالى واجيب بانه يجوز التزام اختصاص صحة الملموسية بالأعراض فلا تكون[1046]، مشتركة بينهما وبين الجواهر فلا نقض بها ثم لا يذهب عليك ان النقض لا يرد بها على هذا الجواب اذ المدرك باللمس أولاً ليس هوية ما كما لا يخفى فلو سلم جواز ملاحظة هذا الجواب في الدليل المذكور لا يرد النقض بها عليه أيضاً.

قوله:(ان الارتباط بحسب الوقوع) أي الارتباط بين المعلق والمعلق عليه بحسب الوقوع أي أن وقع المعلق عليه وقع المعلق وهذا لا يستلزم امكان المعلق اذا كان المعلق عليه امرا[1047]، ممكنا لجواز ان يكون بين المحال ولو بذات مع ما يكون ممكنا بالذات علاقة تقتضى وقوع المحال على تقدير وقوعه لكن لا يكون لذلك الممكن وقوع وبالجملة يجوز ان يكون الملزوم ممكنا بالذات واللازم محالا كذلك وهذا لا ينافى امتناع الانفكاك بينهما لان امتناع الانفكاك بينهما يجوز ان يكون يجوز ان يكون لأمر خارج او لذات الملزوم فاللازم ليس الا جواز وقوع المحال نظر الى ذات الملزوم وهذا ليس امكانا بالغير بمعنى ان الغير يجعله بحيث يستوى طرفاه بالنسبة الى ذاته[1048]، حتى لا يصح بل هو امكان بالقياس الى الغير وهو جائز[1049] بل واقع.

قوله: (لا الامكان) حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق.

قوله: (غير معقول) لأنه طلب للحاصل اذ كيف لا يعلمه[1050]، علماً كذلك يخاطبه ويناجيه.

قوله: (ويرد عليه) أي على ما ذكر علاوة.

قوله: (هو العلم) اي الضروري .

قوله: (بهوية الخاصة) أي بهويته سبحانه وتعالى المخاطب لموسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وأنت خبير بانه ان كان المراد بالعلم بهوية الخاصة العلم بها كنها على ما يقتضيه مقابلته بالعلم بوجه فيرد عليه انه ممتنع فلا يجوز طلبه من موسى عليه السلام وان كان بتوجه فهو حاصل لمن يخاطبه إلا أن يقال أنه مبنى على ما ذهب من يقول بإمكان العلم بكنه او يقال المراد العلم بها علما يضاهي علمنا بالهوية الخاصة عند المشاهدة لا علمنا بمن يخاطبه من وراء جدار مع انه لا يلزم علمنا بكنه الهوية التي تشاهدها لكن الكلام في حصول ذلك العلم بدون الروية.

1041 سبق ترجمته
1042 [يرد] اضافة من النسخة (ب)
1043 سبق ترجمته
1044 [تلخيصا] غير موجودة في النسخة (ب)
1045 [بان يقال الملموسية]غير موجودة في النسخة (أ)
1046 في نسخة أ تكون وهي اصوب. وفي نسخة ب يكون، والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1047 في نسخة ب امرا وهي اصوب. وفي نسخة أ امر والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .
1048 في نسخة ب ذاته وهي اصوب. وفي نسخة أ ذته والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .
1049 في نسخة ب جائز وهي اصوب. وفي نسخة أ جايز والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .
1050 في نسخة أ يعلمه وهي اصوب. وفي نسخة ب يعلم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ .

قوله: (فلا اشكال اصلا) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لأجل قومه لانهم كفار فلم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع .
قوله: (للمعتزلة) آهـ هذا لا ينفعهم بعد ما ذكرناه من ان المراد بالروية الانكشاف التام بالبصر اذ لو اعترفوا بهذه يلزم عدم تأويلهم للأدلة النقلية الواردة في وقوع الرؤية في دار الاخرة ولا يبقى لهم نزاع معنى[1051]، .
قوله: (وعندنا بالعلم الضروري) أن كان المراد به العلم الضروري بدون البصر فلا يتم لان ما يسمى بالرؤية عندنا هو الذي يكون بالبصر وان كان المراد ما هو بالبصر فقد اعترفوا بما أو عيناه من رويته تعالى بالبصر مع ان المشهور انهم ينفونها فتأمل.
قوله: (جملة) أي بالإجمال وعلى وجه كلي.

خلق أفعال العباد، والجبر والاختيار:

قوله: (فان الاول افادة الوجود) والراي الكلي لا ينبعث عنه الشوق والارادة الجزئيات بل انما ينبعث عنه الشوق والارادة الكليات ولا يجوز صدور الفعل الجزئي بهما عن الفاعل المختار فيه والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل الترجح بلا مرجح بخلاف الكسب فان علم الكاسب بالفعل ليس الا مصححا لمحليته بالفعل[1052]، الجزئي فلا ضير في ان لا يحصل له سوى الشوق والارادة الكليين له اذ كما أنه يصح بذلك الشوق وتلك الارادة محلية لذلك الفعل كذلك يصح بهما محليته الفعل جزئي[1053]، آخر يكون معلوما بذلك الوجه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا ترجح كذلك فيكفي لكسب العلم الاجمالي والصدور ليس عنه حتى يمتنع لما عرفت هذا.
قوله:(وبه يندفع) آهـ اي بهذا التقرير اما الاول فيقول مع ان العلم آهـ لان جواز عدم العلم بالعلم إنما هو عند عدم الالتفات اما بعده مخصوص[1054]، قطعي فلا يجوز ان لا يشعر بشعوره لكن فيه أنه إنما يلزم حصوله بعد الالتفات اذا لم تزل الصورة عن الخزانة اما عند زوالها عنها فلا يلزم حصوله بعده أيضاً بل لا يحصل ح العلم به بمجرد ما لم يباشر ما حصل به ابتداءً فللمعتزلة ان يقولوا عدم حصوله بعده يجوز أن يكون لزوالها عن الخزانة ويمكن أن يدفع هذا الاحتمال بفعل يكرر وقوعه واما الثاني فيتقيد السؤال بكونه في حال المباشرة اذ لو كان عدمه علمه بها لجواز عدم دوام الشعور لكان عالما بها لو سئل عنها ابتداء في حال المباشرة.
قوله: (ليصح) آهـ اذا المعنى المصدري أمر اعتباري لا وجود له في الخارج والاعدام لا يتعلق بها الخلق.
قوله: (والا فالمعمول) آهـ أي وان لا تكن الاضافة محمولة على الاستغراق يكون معنى الآية والله خلقكم وبعض معمولاتكم فلو لم يشمل المعمول الا المعمولات الغير الطبيعية لنا المستندة الينا قياما وما يتولد من هذه المعمولات عند المعتزلة وحمل البعض[1055]، على جميع هذه المعمولات لتم المقص اذا النزاع ليس الا في هذه المعمولات لكنه يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فيجوز حمل البعض في الآية عليه فلا تدل الآية الا على كونه معمولا له سبحانه وتعالى فلا يتم المق لما سبق من أن النزاع في الافعال الغير الطبيعية المستندة الينا قياما وما يتولد عنها عند المعتزلة فالمق أي مقصودنا أن تكون الآية دالة على ان جميع هذه الاعمال مخلوقة له تعالى فلا يتم المقصود بدلاتها على ان بعضها مخلوق له تعالى وهو السرير ومثله من المولدات هذا ما اراده وفيه انه يستلزم مخلوقية ما هو مولد عن فعلنا عند المعتزلة له تعالى مخلوقية ما يستند الينا قياماً من الاعمال الغير الطبيعية فتأمل فلو قال والا فالمعمول يعم المعمولات الطبيعية فلا يتم المق لكان اولى.
قوله:(في عامة وضعا) فتشمل جميع معمولاتنا من القائم بنا والمولود عند الخصم كما هو المق بحسب الوضع فلا يحتاج للعموم المق الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل كما يحتاج على تقدير كون ما مصدرية اذ يحتاج له

1051 في نسخة أ معنى وهي اصوب. وفي نسخة ب معنا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ .
1052 في نسخة أ لمحليته بالفعل وهي اصوب. وفي نسخة ب بمحليته للفعل والصواب ما اثبتناه من نسخة أ .
1053 في نسخة أ جزئي وهي اصوب. وفي نسخة ب جزاء والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1054 في نسخة أ مخصوص وهي اصوب. وفي نسخة ب فحصوله والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1055 في نسخة ب البعض وهي اصوب. وفي نسخة أ بعض والصواب ما اثبتناه من نسخة ب .

على هذا التقدير الى حمل الاضافة على الاستغراق مع انه خلاف الاصل اذ الاصل فيها أن تكون للعهد الخارجي ولزوم جعل المصدر بمعنى المفعول على هذا التقدير قد سبق أيضاً فيحتاج على تقدير كون ما مصدرية إلى ارتكاب تكلفين بخلاف ما اذا كانت ما موصولة فإنما يحتاج ح الى تكلف واحدٍ وهو حذف الضمير المنصوب العائد[1056]، الى ما ومن هذا ظهور قوله بالجملة حذف الضمير اقل تكلف .

قوله: (ويمنعون) آهـ والا فيلزمهم لزوماً ظاهراً كون العبد شريكاً [1057]، له تعالى في استحقاق العبادة[1058]، فينافي كونهم موحدين ومؤمنين اذ التوحيد عدم اعتقاد الشركة في الالوهية وخواصها وقد عد من خواصها استحقاق العبادة لكن لا يذهب عليك انهم لا يحتاجون الى هذا المنع على التعيين بل الواجب عليهم إما هذا أو والقول بان مناط استحقاق العبادة هو خلق الجواهر لا الاعراض أو الخلق استقلالا كما ذكره الش.

قوله: (وورود الآية) عطف على قوله كون الخلق اي ويمنعون ورود الآية آهـ لكن لا يذهب عليك انهم ان وجهوا الآية بالحمل على خلق الجواهر أو على ما هو بالاستقلال لم تكن لهم حاجة الى منع ورودها في هذا المقام اي مقام كون الخلق مناطاً الاستحقاق العبادة مع كونه خلاف ظاهر سياق الآية اذ لا يلزمهم فاد ح وان كان ورودها في المقام المذكور كما عرفت فلعل المحشي اطلع على هذين المنعين منهم صراحة أو اشارة كالصراحة والا فلا احتياج لهم اليهما بعد حمل الخلق الذي هو مناط لما ذكر من الاستحقاق على الخلق بالاستقلال أو على خلق الجواهر وحمل الخلق في الآية على احدهما أيضاً والمراد بالآية السابقة هو قوله تعالى: { **أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ** } [1059] آهـ.

قوله: (قد يقال) أي من جانب الجبرية[1060]، وأهل السنة وهذا القول معارضة او نقض اجمال.

قوله: (كالمدح بالحسن) آهـ أن الحسن والقبح مما يحصل في العبد جبراً من غير اختيار وكسب من العبد فيهما اصلا عندكم ايها المعتزلة أيضاً.

قوله: (فان الله تعالى اجرى) آهـ هذا عند البعض وذهب بعض اخر الى عدم وقوع هذا الخطاب حقيقة بل هو كناية عن عدم اباءِ الاشياء الممكنة عن ارادته[1061]، خلفها وقدرته تعالى عليها وكونها سهلة الصدور عنه تعالى.

قوله: (فقضاهن[1062]،) آهـ اذ القضاء هنا بمعنى الفعل مع زيادة احكام وتأييد هذا وكذا ما ذكره الش انما هو اعتبار انه مصحح لما ذكره من حمله على معنى الفعل مع زيادة احكام لوروده في افصح الكلام بهذا المعنى لكن حمل القضاء في كلام المص على هذا المعنى يحتاج الى مونة اثبات أن جميع افعال العباد الاختيارية فعله تعالى مع زيادة احكام مع أن في اصل احكام بعضها بحثا فضلا عن زيادته اللهم إلا أن يقال المراد بزيادة احكام الفعل ليس الا اشتماله على المصلحة ويدعى انه ما من فعل الا ويشتمل على مصلحة وان كان كونه مصلحة بالنسبة الى المجموع من حيث هو .

قوله:(يودي الى التكرار) مع الارادة فلذا عدل عنه الش وفسره بالفعل مع زيادة احكام وانت خبير بانه لو حمل على ما ذكره في شرح المواقف ويقال التكرار للتنبيه على الترادف كالقدرة والقوة فيما سبق لا يلزم المحذور .

قوله:(لا معنى) آهـ اذ لا نزاع في صحة الرضاء بصفاته تعالى بل ليس له معنى محصلا أيضاً حتى يريد السائل بوجوب الرضاء به في دليل الملازمة ما يفيدة ظاهره فيفيد في دفعه ما ذكره الش في منع استلزامه

1056 في نسخة ب العائد وهي اصوب، وفي نسخة أ العايد والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1057 في نسخة أ شريكا وهي اصوب، وفي نسخة ب سريكا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1058 في نسخة أ العبادة وهي اصوب، وفي نسخة ب العبارة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1059 النحل /17

1060 الجَبْرية أو المجبرة هي فرقة كلامية تنتسب إلى الإسلام، وجوهر عقيدتها هو أنها تؤمن بأن الإنسان مسيّر وليس مخير لأنه لا قدرة له على اختيار أعماله، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للكعبد قدرة غير مؤثرة اصلا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسباً، فليس يجبرى، ولذلك فقد اعتبرها علماء أهل السنة والجماعة. من الفرق الضالة المخالفة لمنهج وعقيدة الإسلام الحق. ينظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، ***الملل والنحل***، ج1/ ص 85 - 86

1061 في نسخة أ ارادته وهي اصوب. وفي نسخة ب ارادة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1062 في نسخة ب فقضاهن وهي اصوب. وفي نسخة أ فقضيهن والصواب ما اثبتناه من نسخة ب.

للملازمة بناء على حمله على ظاهره بل مراد السائل يه هو وجوب الرضاءِ بالقضى وح لا يمنع استلزامه للملازمة[1063]، بما ذكره الش بل ما ذكره الشارح مندرج في سؤاله فقوله لا معنى الى قوله بل المراد تمهيد لبيان مراد السائل.

قوله: (فالصواب) آهـ من تتمة قول القائل[1064]، .

قوله: (وانت خبير) آهـ محصله أن ما ثبت به مراد السائل[1065]، جار فيما ذكره الش في الجواب أيضاً[1066]، اذ مراده بالقضاء فيه اما الفعل مع زيادة احكام على ما حمل عليه القضاء في كلام المص او الارادة التي هي من صفاته تعالى الذاتية واراد الش بوجوب الرضاء به على هذا وجوب الرضاء به حاجة وعلى كلا التقديرين لا معنى لوجوب الرضاء به اذ لا سترة في صحة الرضاء بفعله تعالى أو بتعلق صفة من صفاته أيضاً أي كما انه لا معنى لوجوبه بنفس صفة من صفاته فمراد الش ايضا ليس الا وجوب الرضاء بالمتعلق اي بمتعلق الفعل ان كان المراد بالقضاء الفعل او بمتعلق الصفة ان كان المراد به الصفة الذاتية من حيث انه متعلق مقتضى[1067]، لا من حيث ذاته لكن لما كان الرضاء بالأول أي بالفعل او بتعلق الصفة منشاء للثاني اي للرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق فقط ذكر الجواب على هذا الأسلوب فجوابه الش هو الجواب الذي اعترفت بكونه صواباً وانما لم يذكر هنا أي في التمهيد لبيان مراد[1068]، الش عدم السترة لصحة الرضاء بنفس صفة من صفاته تعالى ايضا لان القائل كان معترفا به.

قوله: (فليتأمل) لعل وجهه هو انه لو فصل[1069]، الش في الجواب وذكر وجوب الرضاء بالكفر من حيث انه تقضى لا من حيث ذاته ونبه على ما هو منشائه لئلا يوهم خلاف المراد ويكون تنبيهاً على ما اراده السائل بالقضاء في دليل الملازمة لكان اولى على ان في قول الش في الجواب الكفر مقتضى[1070]، لا قضاء نوع اباء عن حمله على ما ذكره المحشي .

قوله: (ولا مغلوبية) آهـ فلا الزام عليهم بما ذكره المجوسي[1071]، .

قوله: (وليس بشي) أي ما قالته المعتزلة.

قوله: (ولا اقل من الشناعة) فيه انه على هذا يلزم تكفير المعتزلة فاللازم من عدم وقوع ما ذكر من المراد ليس الا خلاف الاولى اللهم الا أن يحمل الشناعة[1072]، هنا على هذا المعنى.

قوله: (وقيل) أي في دفع ما ذكر بقوله وليس بشي آهـ عن المعتزلة.

1063 [بناء على حمله على ظاهره بل مراد السائل يه هو وجوب الرضاءِ بالقضى وح لا يمنع استلزامه للملازمة]غير موجودة في النسخة (ب)

1064 في نسخة ب القائل وهي اصوب. وفي نسخة أ القيل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1065 في نسخة ب السائل وهي اصوب. وفي نسخة أ السايل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1066 [ايضا] غير موجودة في النسخة (ب)

1067 في نسخة ب مقتضى وهي اصوب، وفي نسخة أ مقضى والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1068 [مراد]غير موجودة في النسخة (ب)

1069 في نسخة أ فصل وهي اصوب، وفي نسخة ب فضل والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1070 سبق ترجمته

1071 كلمة المجوس: هي كلمة فارسية في الأصل، ويرى بعض العلماء أن لفظ هذه الكلمة "المجوس" ليس عربيًّا، وعلى هذا قد عرّف علماء اللغة لفظة مجوس بأنّها من الألفاظ المعرّبة عن اللغة الفارسية القديمة، إلا أنّهم اختلفوا في أصلها وبيان معناها، والبعض اتخذ رأيًا آخرَ وهو أنّ أصل كلمة المجوس هو النجوس، وفي ذلك دلالة على كثرة استخدام هذه الفئة من الناس للنجاسات في عبادتهم، فحذفت الميم وأبدلت نونًا لتدل عليهم وقد أشار العلماء أن كلمة المجوس عائدة على الأقوام الذين يعبدون النار،[٤] وقد أشار العلماء إلى أن المجوس من الأقوام الذين كانوا قد أحلوا الأخوات وبنات الأخ وبنات الأخت، فكانوا يبيحون كلّ ما حرم الله ويخالفون كلّ ما قد نهى الله -تعالى- عنه، ويتبعون الأهواء والشهوات. ينظر: العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، تفسير أبي السعود ، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ج2/ص169. ينظر: الفيومي، محمد إبراهيم (المتوفى: ١٤٢٧هـ)، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الرابعة ١٤١٥هـ – ١٩٩٤، ص342. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد(ت:١٤٢١هـ)، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢م – ١٤٢٨ه. ص55.

1072 في نسخة أ الشناعة وهي اصوب، وفي نسخة ب الشفاعة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قوله: (لا يفهم) آهـ أي معنى الإرادة الغير المجبرة هو الرضاء .
قوله: (وهو مذهب) آهـ أي اذا كان معنى الارادة الغير المجبرة هو الرضاء[1073]، بالطاعة من الفاسق والايمان من الكافر يكون مذهب المعتزلة وهو كون الطاعة والايمان مراداً من الفاسق والكافر بإرادة غير مجبرة عين مذهب اهل السنة من كونهما مرضيين منها فكما انه لا يلزمهم نوع نقض ومغلوبية بعدم وقوع المرضى كذلك لا يلزمان على مذهب المعتزلة اذ لا فرق بينه وبين مذهبهم.
قوله: (عندهم) أي عند المعتزلة.
قوله: (مطلقا) أي سواء كان مع ترك اعتراض أولاً وفيه انه لا يوجد عندهم ارادة مع عدم ترك الاعتراض لعدم ارادة الشرور والمعاصي عندهم بل المراد انما هو الطاعات والاعتراض متروك عليها اللهم الا ان يقال ان الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا أي نفس الارادة غير مقيدة بقيد مع ترك الاعتراض وهذا لا ينافي عدم وجودها الا مع تكرك الاعتراض .
قوله: (فانه امر) آهـ أي الرضاء قيل هذا تعليل لكون الرضاء غير ما هو عند المعتزلة .
قوله: (قد يجامع) آهـ كما طاعة المطيع.
قوله:(وقد لا يجامعه) كما هو في الرضاء بطاعة العاصي فإنها مرضية وليست مرادة منه فعدم وقوع طاعة العاصي لا يستلزم الا عدم وقوع المرضى لا المراد وهو ليس نوع نقص ومغلوبية بخلاف الرضاء عند المعتزلة فانه نفس الارادة فالمرضى عندهم مراد فاذا لم يقع يلزم نوع نقض ومغلوبية وان كان مراد بإرادة غير مجبرة لكن في عدم مجامعة الرضاء وتعلق الإرادة اذا كان عبارة عن الإرادة[1074]، مع ترك الاعتراض في بعض المواد بحيث بل[1075]، يلزم على هذا التقدير عدم الرضاء بطاعة العاصي لعدم وجود ارادتها عند اهل السنة ويمكن ان يجعل قوله فانه آهـ علة لقوله أو نفس الترك ترجيحا له[1076]، على الاول لكن ذكر الاول ايضا لأنه عليه أيضاً لا يوافق مذهبهم في الرضاء مذهب المعتزلة ولا يلزم عدم وقوع المراد بعدم وقوع طاعة العاصي لكن يلزم عليه عدم كونها مرضية لعدم كونها مرادة عند اهل السنة بأجمعهم وهو امراض وأيضاً لا فائدة في القيد اذ المعتزلة لو قالو بعدم اراده طاعة العاصي لم يلزمهم ما ذكر ايضا فذكر القيد ليس الا بيانا للواقع وافادة لمغايرة ما اراد أهل السنة من الرضاء .
قوله:(نعم تخلف) آهـ ولم يلزم هذا من مذهبنا بل لزم من مذهبكم من جعل الرضاء نفس الارادة وان كانت غير مجبرة .
قوله:(بلا قدرة من العبد) أي لا مؤثره ولا كاسبة .
قوله:(او بلا تأثير لقدرته) أي المؤثر هو قدرته تعالى فقط والمخصص هو ارادته تعالى أيضاً لكن مع خلف قدرة وارادة في العبد من غير أن يكون لهما تأثير وتخصيص وهذا هو مراد الاشعري بالكسب الذي يثبته.
قوله:(او قدرة العبد فقط) لكن لا بمعنى انه ليس لقدرته تعالى واردته مدخل اصلا لا ابتداءً ولا بواسطة كيف والعبد الذي هو الفاعل الموجد عندهم وكذا قدرته المؤثرة[1077]، وارادته المرجحة على رايهم انما يقع عندهم أيضاً بمحض قدرته سبحانه وتعالى بل بمعنى ان المؤثرة[1078]، القريب فقط هو قدرته والمرجح القريب فقط هو ارادته وكل من قدرته تعالى وردته من الاسباب البعيدة لكن لا يوجد هو تعالى في البعد عندهم القدرة والارادة بحيث يجب بهما الفعل ويمتنع تخلفه عنهما بل بحيث يكون العبد بعد خلقه تعالى اياهما فيه مستقلا في الفعل مختارا فيه بحيث يصح الفعل والترك منه لئلا يبطل التكليف بالأوامر والنواهي وارتفع والمدح والذم والثواب والعقاب على الافعال الاختيارية على ما زعموه وقد عرفت ردهم وايضا يرد عليهم ان الايجاب والاضطرار

1073 [هو الرضاء]غير موجودة في النسخة (ب)
1074 في نسخة أ الإرادة وهي اصوب، وفي نسخة ب للإرادة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1075 [بل]غير موجودة في النسخة (ب)
1076 [له]غير موجودة في النسخة (ب)
1077 في نسخة أ المؤثرة وهي اصوب. وفي نسخة ب الموفرة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1078 سبق ترجمته

امر يلزمهم البتة اذ بعد تحقق المبادي وقد حقق انه لا اختيار في المبادي لابد من تحقق الفعل عند ارتفاع الموانع فلا يندفع السؤال ببطلان التكلف وارتفاع المدح والذم والثواب والعقاب على ما زعموه بأثباتهم قدرة مؤثرة في العبد ردهم وأيضاً يرد على ظه قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزمه أنه لو كان العبد فاعلا مختارا لفعل الافعال باختياره فقد يكون تارة كالفعل اي لا يرد فعله والله سبحانه وتعالى لا يرضى به بل يريد الفعل فان حصل الفعل لزوم ان لا يكون العبد فاعلا اصلا او ترك العبد لزم عجزه تعالى لكن على ما هو التحقيق عند أهل الحق[1079]، من أن تخلف المراد عن ارادته تعالى عجز مطه لا عندهم من أن التخلف عن الارادة التفويضية ليس بمعجز اذا ارادة الفعل من العبد منه تعالى تفويضية عندهم لكن الكلام على سبيل التحقيق لا الالزام فكيف يكون العبد فاعلا مختارا لكن الحق أن ايجاب الشيء بالاختيار لا ينافي في الاختيار بل محقق له كما في افعاله تعالى وعلى هذا يدور ما ذهب اليه المعتزلة من ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاماً والاشاعرة من أن له جزءا اختياريا فيها إلا ان شيئا منها لا يدفع السؤال المذكور بناء على ما ذكرناه من ان مبادى الافعال الاختيارية لا اختيار للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى شيء كذا حققه الوالد في حاشية على شرح العقائد[1080]، العضدية.

قوله:(أو بالإيجاب) آهـ أي المؤثر قدرة العبد فقط تأثيراً قريباً لكن بالإيجاب وامتناع التخلف أي الله تعالى يوجب ويخلف في العبد قدرة وارادة موجبتين لصدور الفعل عنه بحيث لا يبغى معهما للعبد اختيار واستقلال .

قوله:(هو مذهب الفلاسفة) أي الظاهريين منهم والا فعند محققيهم[1081]، لا مؤثر في الوجود الا الله وانت خبير بان ايجابه تعالى القدرة والارادة في[1082]، العبد لا يوافق مذهب الظاهريين[1083]، لأنه تعالى ليس موجباً بلا واسطة عندهم الا للعقل الاول لكن لما نقل حجة الاسلام مذهب الفلاسفة هنا في قواعد العقائد[1084]، فتفينا اثره ويمكن ان يقال المراد بإيجابه تعالى ايجابه ولو بوسائط[1085]، كثيرة ويكون الموجب بلا واسطة العقل الفعال عندهم لكن نقل حجة الاسلام كذلك ليعد[1086] مذهبهم ومذهب إمام الحرمين[1087]، في سلك اختصارا في العبارة اذ الخالق للقدرة والارادة في العبد بلا واسطة عند الامام هو الله تعالى والايجاب اعم مما هو بالاختيار الغير

1079 أهل الحق: القوم الذين أضافوا أنفسهم إلى ما هو الحق عند ربهم، وبالحجج والبراهين، يعني أهل السنة والجماعة. ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، ***التعريفات***، ص40

1080 في نسخة ب العقائد وهي اصوب، وفي نسخة أ العقايد والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1081 في نسخة أ محققيهم وهي اصوب، وفي نسخة ب محققين والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1082 في نسخة ب في وهي اصوب، وفي نسخة أ من والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1083 نشأت المدرسة الظاهرية في المشرق على يد الفقيه البغدادية داود بن على، ولد سنة (202هـ) نشأ المذهب في بغداد في منتصف القرن الثالث الهجري، وبلغت أوجها بالمغرب على يد علي بن حازم المفكر الاندلسي الشهير المتوفي عام(456هـ)، وهي تمثل مع الحنابلة النزعة النصية، أوهم متكلمة أهل الحديث بينما يعتبر الاشاعرة والماتريدية متكلمة أهل الرأي بين المنتمين إلى السنة والجميع يطلق أحيانا عليهم لقب أهل السنة في مواجهة المعتزلة والخوارج والشيعة، وتعتبر الظاهرية كمذهب في العقيدة والفقه هي المقابل التام المنزعة الباطنية التي سادت عند الشيعة وخاصة الاسماعيلية، فأن النزعة العقلية عند الظاهرية كما يمثلها ابن حزم أوضح منها لدى بعض الحنابلة، وقد قام على المدرسة بعد داود طائفة من العلماء، منهم ابنه محمد. ينظر: الشافعي، حسن محمود، **المدخل الى دراسة علم الكلام**، من منشورات ادارة القران من العلوم الاسلامية، الطبعة الاولى 1409هـ ـ 1989م.

1084 سبق ترجمته

1085 في نسخة ب بوسائط وهي اصوب، وفي نسخة أ بوسايط والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1086 في نسخة ب ليعد وهي اصوب، وفي نسخة أ لبعد والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1087 إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ، ولد في جوين (419هـ ـ 1028م) من نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد، فمكة. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك " المدرسة النظامية " فيها وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها، الإرشاد في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، الشامل في أصول الدين، على مذهب الأشاعرة، توفي بنيسابور(478هـ ـ 1085م). ينظر للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج4/160، وينظر: الكوراني، للملا إلياس(ت 1138هـ)، **حاشية الكوراني على شرح التفتازاني للعقائد النسفية**، تح: بشير برمان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1971م، ص186. وينظر: ابن خلكان، **ووفَيَات الأعيان**، ج3/ ص 167.

المنافي للاختيار ومن غيره ليصح عند الفلاسفة والامام والا فالأمام لا يقول بإيجاب مناف للاختيار بالمعنى الاخص في حقه تعالى.

قوله:(على ان يؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاد) أبي إسحق الاسفراني[1088]، اورد عليه بانه ان كان المستقل المجموع من حيث هو بحيث لا يكون شيء من القدرتين مستقلة ولا يكون هو تعالى قادراً على الخلق استقلالا فيلزم عجزه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وان كان المستقبل كل منهما فيلزم توارد المستقلين وهو ايضاً باطل وان كانت قدرته تعالى مستقلة وقدرة العبد غير مستقلة يلزم توارد مؤثر مستقل وغير مستقل من جنسية وهو أيضاً باطل بل مطلق تورارده علتين ناقضين من جنس واحد كذلك أيضاً وأن اراد ان قدرته تعالى مستقلة بمعنى انها وحدها كافية حتى لو اراد الايجاب بالاستقلال لا وجده لكنه اخذ من قدرته قدر ما يتم وينجبر بقدرة العبد باختياره فلا يلزم عجزه تعالى اذا العجز هو ان يريد هو تعالى الايجاب بالاستقلال ولا يقدر عليه لكنه يرد عليه ان لا يتصور الزيادة والنقصان في قدرته تعالى على ما حققه المحقق الدواني في شرح على العقائد العضدية في مبحث التوحيد.

قوله:(على ان يؤثر في وصفه) مما لا توصف افعاله تعالى به وتؤثر قدرته تعالى في أصل الفعل اورد عليه انه ان اراد ان لقدرة العبد مدخلية في الوصف اذ ظه انه لم يرد استقلالها فيه فهو الكسب فيرجع الى ما ذهب اليه سائر[1089]، الاشاعرة وان اراد ان[1090]، لها تأثيراً قريباً فيه استقلالا فهو مذهب المعتزلة فيرد عليه ما يرد عليهم وان اراد ان لها معاونة له تعالى في خلقه فهو مذهب الاستاد[1091]، فيرد عليه ما يرد عليه كذا قيل لكنه يمكن ان يقال اراد بها الكسب ولا يرجع الى ما ذهب اليه سائر[1092]، الاشاعرة لان هذا الكسب في وصف الفعل ومذهبهم هو الكسب في اصله وأيضاً يمكن ان يقال اراد بها الشرطية والسببية الحقيقية فتأمل .

قوله: (مذهب القاضي) أبي بكر الباقلاني[1093]، .

قوله: (أو مدارا محضا) أي بحسب جرى العادة والا فليست قدرة العبد مدارا حقيقة عند الاشعري كما لا يخفى فافهم.

قوله: (بعض الادلة) كدليل المعتزلة بالتكليف بالأوامر والنواهي والمدح والذم والثواب والعقاب على الافعال الاختيارية على أن للعبد قدرة مؤثرة ودليلنا على الكسب والاستطاعة باعتماد التكليف عليه.

قوله: (ففيه نظر مر ذكره) وهو أن الثواب والعقاب تصرف له فيما هو خالص ملكه فلا يسئل عن لميتهما.

قوله: (بعدم فائدة التكليف) يمكن أن يقال لكون التكليف تصرفا له تعالى في خالص ملكه لا يسأل[1094]، عن فائدته ولميته أيضاً نعم يرد عليهم ان التكليف انما يقع بما في الوسع مع انه لو لم تكن قدرة العبد اصلا بل يكون العبد بمنزلة الجمادات لزم التكليف بما ليس في الوسع .

قوله: (ولا يرد هذا على الاشعري) لإثباته قدرة في العبد قابلة للتأثير وأن لم تكن[1095] مؤثرة بالفعل عنده.

1088 سبق ترجمته

1089 في نسخة ب اليه سائر وهي اصوب، وفي نسخة أ ساير والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1090 [ان]غير موجودة في النسخة (ب)

ن10912 سبق ترجمته

1092 سبق ترجمته

1093 القاضي الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم ، أبو بكر، المعروف بالباقلاني، المتكلم المشهور، قاض، من كبار علماء الكلام، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ولد في البصرة (403هـ)، وسكن بغداد، فتوفي فيها، كان جيد الاستنباط، سريع الجواب، وسمع الحديث، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة: دقائق الكلام وكشف أسرار الباطنية والتمهيد، في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة. وينظر: الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب المتوفي سنة (403هـ)، **التقريب والارشاد الصغير**، وحققه عبدالحميد بن علي أبو زيد جزء الاول، الطبعة الثانية: 1418هـ 1998م، ج3/ ص1. وينظر: للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج6/ ص176. وينظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ج4/ ص269.

1094 في نسخة ب يسأل وهي اصوب، وفي نسخة أ يسئل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1095 في نسخة أ تكن وهي اصوب، وفي نسخة ب يكن والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

قوله: (لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل) أي لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار العبد الفعل المأمور به أو كف النفس عن الفعل المنهى عنه فيخلف الله تعالى فيه بطريق جرى العادة عقيبه الفعل والترك بناء على ان ارادة الله تابعة لاختياره فهو المغوت لنفسه خلق الخير فيه والجالب لنفسه خلقه فيه[1096]، أو على نفسه خلق الشرقية وباعتبار هذا الاختيار الذي قد يترتب على داعي التكليف وقد لا يترتب عليه يصير الفعل طاعة او معصية ويصير مصححا للثواب أو العقاب لا سبباً موجباً لاستحقاقها اذ لا واجب عليه [تعالى][1097]، عند الاشعري وانت خبير بان هذا انما يتم فائدة للتكليف عند الاشعري لو كان هذا الاختيار من العبد استقلالا عنده مع أنه ليس كذلك بل هو ايضا منه سبحانه وتعالى وكذا لا فائدة له في ترتب استحقاق الثواب والعقاب ح بل الحق في الجواب عن ترتبهما ما مر والجواب عن عدم فائدة التكليف هو ما ذكرناه انفا جواباً عنه على مذهب الجبرية[1098]، أو يقال فائدته هي ان تعرف سعادة من يتمثل به وشقاوة من لا يتمثل به بالجملة أنه علامة السعادة والشقاوة والازليين فتأمل .

قوله: (هذا بيان) آهـ الغرض منه دفع توهم التكرار.

قوله: (وقد فصل) آهـ اشارة الى وجه اخر لدفع التكرار.

قوله: (وانت خبير) آهـ ويمكن أن يقال اراد الش بتعلق الارادة بعدم الفعل عدم تعلقها بوجوده مجازا اذ لاستلزامه عدمه كأنها متعلقة بالعدم وح يرجع الى ما سيذكر المحشي من القول الاظهر.

قوله: (لان اثر الارادة حادث) هذا مندفع بجواز سبق الارادة والقدرة بالذات لا بالزمان لكن الوجه ان يقال العدم لا يتأثر فلا تتعلق الارادة به .

قوله: (ولذا ورد في المح) حيث اسند فيه عدم الكون الى عدم مشيئة الفعل لا الى مشيته العدم.

قوله: (نفسه) أي في غير فعل ذاته كفعل العبد فانه ليس فعله تعالى عندهم .

قوله: (لم يتوجه السؤال) ام لكن السؤال بتعميم العلم متوجه عليهم أيضاً كذا قيل وفيه لا يتوجه السؤال بتعميمه عليهم فان للمعتزلة ان يقولوا لا نسلم انه ان تعلق علمه تعالى بوجود الفعل من العبد فيجب او بتركه[1099]، فيمتنع انما يكون كذلك لو لم يجز تخلف المراد عن الارادة في غير فعله تعالى اما على تقدير جوازه كما هو عندنا فلا لان علمه تعالى ح انما تعلق بوجوده ان وقع منه او بعدم ان لم يقع منه فان جاز عدم وجوده في الصورة الاولى وجوده في الثاني بناء على جواز تخلف المراد عن الارادة في غير فعل ذاته تعالى لم يلزم جواز انقلاب علمه تعالى جهلا حتى يلزم بطلان الملزوم فيجب الفعل او يمتنع فالوجه ان يقال خص عدم توجه السؤال عليهم بتعميم العلم ايضا لا ليكون احترازاً عن عدم توجه السؤال عليهم بتعميمه على ما قيل فتأمل .

قوله: (أيضاً) أي كما تمنع[1100]، المقدمة القائلة بان هذا ينافي الاختيار بما ذكره الش او كما تمنع المقدمات المذكورة في السؤال الاول.

قوله: (لان العلم تابع المعلوم) بمعنى أنه مطابق له لا بمعنى انه تابع له في الوقوع اذ الكلام في العلم السابق عليه والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم وهو ظاهر.

قوله: (فلا مدخل) آهـ وذلك لان علمه تعالى بان العبد يفعله باختياره أو بتركه كذلك لو كان موجباً للفعل أو الترك وسبباً يسلب قدرة العبد واختياره في فعله لا يكون هذا العلم تابعاً ومطابقا لمعلومه اذ المعلوم هو الفعل والترك الذي يكون العبد مختارا فيهما مع انه على هذا يكون علماً بفعل واجب او ترك كذلك وفيه أن وجوب الفعل الذي باختيار من العبد أو ترك كذلك في نفس الامر بتعلق علمه تعالى لئلا يلزم جواز انقلابه جهلا لا ينافي مطابقة العلم للمعلوم وتبعيته له اذ لا معنى للمطابقة هنا الا كونه صورته ان كان العلم صورة او كشفه أن

1096 [فيه والجالب لنفسه خلقه فيه]غير موجودة في النسخة (ب)

1097 [تعالى] اضافة من النسخة(ب)

1098 سبق ترجمته

1099 في نسخة ب بتركه وهي اصوب، وفي نسخة أ يترك والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1100 في نسخة أ تمنع وهي اصوب، نوفي نسخة ب يمتنع والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

كان صفة حقيقية ذات اضافة وكشف أو نفس الاضافة والاخفاء في عدم منافات ما ذكرناه لمطابقته[1101]، بهذا المعنى نعم أن كان الاختيار من العبد استقلالا لكانت هذه المقدمة ممنوعة بمثل ما ذكرناه توجيها لعدم ورد السؤال على المعتزلة بتعميم العلم فتذكر لكنه ليس من العبد كذلك على ما هو الظه من مذهب أهل السنة بل ليس له فيه الا الكسب ان كان اختياراً وسيجيئ أيضاً فيرد السؤال وليس الجواب الا يمنع المقدمة الثانية منه اعنى قوله وهذا ينافي الاختيار على ما اختياره الش.

قوله: (اذا تفرعت عن) آهـ وانت خبير بانه لا فائدة في التفرع عن علمه باختيار من العبد لما عرفت.

قوله:(فتأمل) قد عرفت ما يمكن أن يجعل وجها له فلا تعقل.

قوله:(وهو جبر متوسط) اذ ليس[1102]، فيه افراط المعتزلة من اثبات قدرة مؤثرة مستقلة في العبد من غير اضطرار وايجاب ولا تفريط الجبرية من القول بعدم قدرة فيه اصلا وكون فعله كحركة الجماد وهذا لا يضر الاشعري فانه إنما يثبت الكسب لئلا يلزم مخالفة بديهية العقل من الفرق بين حركة المرتعش والمختار وليعتمد التكليف عليه حتى لا يكون تكليفا بما ليس في الوسع لا يترتب[1103]، عليه استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم بل ترتب الثالث والرابع انما هو باعتبار المحلية وقد عرفت الجواب فيما سبق عن السؤال بترتب الاول والثاني على الاشعري على أن السؤال بترتبهما لا يرد على مذهبه أصلا من عدم وجود شيء عليه تعالى بل ان اثاب فإنما هو بفضله وأن عاقب فإنما هو بعدله.

قوله: (فلهم ان يقولوا) آهـ وذلك لانهم يقولون بتأثير ارادة العبد فاختيار العبد عندهم يجوز أن يكون بمعنى الارادة أي الارادة الفعل ويكون صفة من شانها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح اذ لو كان التعلق بداع لزم الجبر بعد وجود ذلك الداعي[1104]، فكون اختيار العبد الفعل صادرا عنه تعالى لا من العبد لا يستلزم الجبر اذ غاية وجوب الاختيار في العبد ووجوب صفة من شأنها ان تتعلق آهـ لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى آهـ بخلاف الذاهبين مذهب الاشعري فليس لهم ان يجعلوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها آهـ اذا لا ارادة صفة مرجحة فلو كان الاختيار عندهم عبارة[1105]، عن الارادة وارادة الله تعالى وقدرته تابعتان لهذا الاختيار عندهم لكان العبد مرجحا لاحد الطرفين بالفعل حقيقة وليس هذا مذهبهم هذا وأنت خبير بان مبادى تعلق ارادة العبد بأحد الطرفين غير اختياريه على ما سبق انفا فبعد ارتفاع المانع عنه بتحقيق تعلقها بأحدهما البتة فالجبر لازم على أنه يرد عليهم أن وجود صفة من شأنها آهـ ممنوع لاستلزامه الترجيح بلا مرجح بل الترجح من غير مرجح وقد عرفت تقديره فيما سبق فتذكر .

قوله: (توجيه النقض) أي النقض بأفعال الباري تعالى بالعلم ظه وهو أن يقال أن الله تعالى يعلم وجود فعله الاختياري فيكون واجباً أو عدمه فيكون ممتنعا والا يجاز انقلاب علمه جهلا ولا إختيار مع الوجوب أو الامتناع مع ان المدعى متخلف لأنه مختار في افعاله الاختيارية اتفاقاً.

قوله: (فمبنى على ازلية) آهـ اذ لو كانت تعلقاتها حادثة لكان الحاصل بها حادثاً فلا يكون واجباً او ممتنعا اذ الحدوث ينافيهما فلا نقض هذا غاية ما يقال في توجيه كلامه وفيه ان الوجوب والامتناع هنا ليس الا بمعنى انه يجب صدوره عن الفاعل في وقت صدوره بحيث لا يصح منه تركه او يمتنع صدوره عنه بحيث لا يجوز له الفعل الا بمعنى انه يجب وجوده بحيث يكون الفاعل علة موجبة لوجوده او كافية في عدمه حتى يلزم قدم ما يجب او يمتنع فلا يكون ما هو حادث واجباً او ممتنعاً ولإخفاء في ان الوجوب بالمعنى الاول وكذا الامتناع بذلك المعنى يجامع مع الحدوث فلا وجه في توجيه النقض بالإرادة الى جعل تعلقاتها ازلية كما لا يخفى بل النقض بها على تقدير حدوث تعلقاتها اظهر لان تعلقاتها اذا كانت حادثة يكون قبل كل تعلق تعلق علم موجب اذ

1101 في نسخة أ لمطابقته وهي اصوب، وفي نسخة ب بمطابقته والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1102 في نسخة أ ليس وهي اصوب، وفي نسخة ب فليس والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1103 في نسخة ب يترتب وهي اصوب، وفي نسخة أ ليترتب والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1104 في نسخة ب الداعي وهي اصوب، وفي نسخة أ الداعي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1105 في نسخة ب عبارة وهي اصوب، وفي نسخة أ عبادة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

تعلقه ازلي فيلزم الايجاب والايجاب بالجواب الذي سيذكره قوله ايضا اي كأزلية تعلقات العلم أو كأزلية نفس الارادة .

قوله: (وقد يجاب بان الا) آهـ أي عن النقض بأفعال الباري بالعلم والارادة حاصلة أن الاختيار عندنا هو صحة ارادة الضد حال ارادة الشى ولإخفاء في انه كان يصح في الازل أن تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل أو بالفعل بدل الترك وليس تعلق العلم الموجب قيل تعلق الارادة اذ لا قبل للأزل فلا إيجاب ولا امتناع في الافعال الاختيارية للباري تعالى بالعلم والارادة حتى بتوجيه النقض بها سبب تعلق العلم او الارادة بخلاف ارادة العبد فأنها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين هذا وفيه انه لا قبل للازم بالزمان إما بالذات فيتصور أن يكون له قيل والظاهر ان تعلق العلم مقدم على تعلق الارادة بالذات وح لا يكون تعلق ارادته تعالى بالترك مثلا بدل الفعل صحيحا لتعلق العلم قبلها بالفعل ولو بالذات فيسلب الاختيار بتوجيه النقض بكل من العلم والارادة ويحتاج الى ما اختاره الش من الجواب من ان الوجوب بالاختيار محقق له لا منافٍ فتأمل.

قوله: (والترتب المحض) اشار الى ان الدوران هنا بمعنى الترتب المحض لا بمعنى الترتب على ماله صلوح العلية حقيقة فافهم.

قوله:(لا بالتأثير) ولا يرد انه ان كانت المدخلية بالدوران والترتب المحض فقط لا يكون قيام البرهان على أن الخالق لأفعال العباد كلها هو الله تعالى وحكم ضرورة العقل بان لقدرة العبد مدخلا في العبد مضيقا يحتاج الى التقضي عنه لأنه المدخلية بمعنى الدوران لا ينافي كون الخالق هو الله سبحانه وتعالى حتى يكون مضيقا فالظ مراد الش بالمدخلية السبية الظاهرية والمؤثرية كذلك وذلك لان التضبيق كما يحصل بالمنافات كذلك يحصل بعدم معرفة [ان][1106] المدخلية على أي طريق فانه لما كان الخالق هو الله تعالى كان المؤثر قدرته تعالى والقدرة صفة مؤثر فاذا لم تكن مدخلية قدرة العبد بالتأثير تبقى مدخليتها في بعض الافعال مشكلة ومضيقة محتاجة الى التقضي عنها نعم الملائم[1107]، لهذا أن يقال لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه من غير أن يفسر المدخلية بالدوران والترتب المحض و يعينها بانها بالدوران فتأمل.

قوله:(صرف القدرة) آهـ دفع لما يمكن أن يقال صرف القدرة أن كان من العبد استقلالا كان خالقا لبعض افعاله[1108]، اذ صرفها [من] [1109]، الافعال وهو لا يوافق مذهب اهل السنة والجماعة وان كان منه سبحانه وتعالى وهو متفرع عن ارادة العبد الفعل وهي أيضاً صفة مخلوقة فيه منه تعالى فلا شيء من العبد فكيف يجعل كسبا له محصلة اختيار الشق الثاني يدل عليه قوله لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل حيث جعل التعلق بالفعل قيد اللصقة المخلوقة ولم يجعل الصفة نفسها مخلوقة والتعلق ناشئا[1110]، عن ذاتها ودفع انه لا شيء ح العبد بان ذلك الصرف انما هو بسبب تعلق ارادة العبد بالفعل بمعنى انه يصير سبباً عاديا لا حقيقيا والا لاحتياج خلقه تعالى للأفعال الى غير ارادته تعالى وقدرته وهو منتقٍ عند أهل السنة والجماعة لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل ومصروفة اليه وهى قدرته التي من شانها التأثير فيه بالفعل[1111]، ووجوده بها لو لم تكن قدرته تعالى مؤثرةً فيه بالفعل موجدة [1112]، له كذلك وتعلق الارادة وصرفها يجوز ان يكون لذاتها اي لذات ارادة العبد فيجوز ان يكون منها عند أهل السنة وهذا القدر اي كون تعلق الارادة الذي هو ناش من ذات الارادة التي هي صفة العبد سبباً عادياً بالصرف قدرته كاف[1113]، في كون ذلك الصرف كسبا وان كان ذلك الصرف منه سبحانه وتعالى ولا يندفع الجبر بهذا على ما لا يخفى لكنه غير مضر كما عرفته لكن بقى

1106 [ان] اضافة من النسخة (ب)

1107 في نسخة ب الملائم وهي اصوب، وفي نسخة أ الملايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1108 في نسخة ب افعاله وهي اصوب، وفي نسخة أ لأفعاله والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1109 [من] اضافة من النسخة (ب)

1110 في نسخة أ ناشئا وهي اصوب، وفي نسخة ب ناشيا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1111 بالفعل غير موجودة في النسخة (ب)

1112 في نسخة ب موجدة وهي اصوب، وفي نسخة أ موجودة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1113 في نسخة ب كاف وهي اصوب، وفي نسخة أ كافي والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

الكلام في جواز أن يكون صرف الارادة لذاتها اذ يلزم وقوع شيء بلا تأثير من الله فيه ابتداءِ ولم يقل اهل السنة به والايجاب بان التعلق امر اعتباري فيجوز ان يكون من غيره تعالى لأنه مع كونه جاريا في تعلق القدرة أيضاً يرد عليه أن الافعال الاعتبارية أيضاً منه سبحانه وتعالى عندنا مشاعر اهل السنة والجماعة فالوجه ان يقال المراد أن ارادة العبد وقدرته المصرفتين منه سبحانه وتعالى الفعل كسب وكون العبد محلا لهما كاف في كونها كسباً هذا.

قوله: (وقيل صرف) آهـ وهذا أيضاً دفع لما ذكرناه من السؤال لكن باختيار الشق الاول منه يجعل الصرف عبارة عن قصد الاستعمال زعما منه ان القصد ليس من الافعال التي يكون يخلق الله تعالى ابتداء عن أهل السنة مع انه ليس كذلك اذ القصد ايضا انما يكون منه تعالى عندنا أهل السنة اذ لا يقع شيء بغيره تعالى عندنا أهل السنة .

قوله:(وهو غير القصد) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل لا يجوز أن يحمل صرف القدرة على قصد استعمالها اذ صرف القدرة متأخر[1114]، عنها والقصد متقدم عليها لأنها انما تحدث عند القصد بمعنى أن العبد يقصد ويريد الفعل فيحدث الله تعالى ويخلق فيه قدرة بحسب جرى العادة فأجاب بقوله وهو غير القصد آهـ وتقرير الجواب ظه.

قوله: (وليس بشيء) آهـ ولما كان قول القائل[1115]، مبنياً على جواز حمل الصرف على قصد استعمال القدرة اولا ثم على كون القصد مما يجوز عن أهل السنة أن يكون من العبد اثبت عدم كونه شيئا بإبطال الحمل المذكور ولم يلتفت الى اثباته بما اوردناه عليه انفا.

قوله:(ثم ان تقدم) آهـ رد لقوله لان صرف القدرة آهـ حاصله انه لا يستلزم المدعى وهى مغايرة قصد استعمال القدرة للقصد الذي تحدث القدرة عنده بالذات إنما يكون كذلك أن لم يجز تقدم الشيء باعتبار ذاته وتأخره باعتبار وصفه مع انه جائز[1116]، فيجوز أن يكون القصد متقدماً على القدرة باعتبار ذاته متأخرا عنها باعتبار اتصافه بانه صرفها وقصد استعمالها فلا يكون القصد ان متغايرين ذاتا هذا ما اراده لكن بقى الكلام في تعقل اتصاف القصد المتقدم بكونه صرف القدرة ولست من المتعلقين له إلا أن يقال المراد اتصافه بكونه سبباً لصرفها لكنه ح يكون متقدما بحسب الوصف ايضا نعم كسب العبد متقدم على خلق الله تعالى فعله ذاتاً ومتأخر عنه وصفا اذ صرف العبد قدرته وارادته لا يوصف بكونه كسبا ما لم يخلق هو تعالى فعله المكسوب واين هذا من ذاك .

قوله: (فان الرمي) آهـ فالرمي باعتبار ذاته متقدم على نفسه باعتبار كونه قتلا أو المراد وان الرمي باعتبار ذاته متقدم على الموت باعتبار كونه قتلا متأخر عنه اذ كونه قتلا انما يحصل عند تحقق الموت فالموت متقدم عليه بالذات ويلائم[1117]، هذا المعنى الاخير قوله وذلك أي كونه قتلا عند تحقق الموت والا فعلى الاول لا احتياج الي هذا القول.

قوله: (هذا هو التعقيب الذاتي) أي بحسبه جرى العادة لا حقيقة فلا يرد ما يتوهم من أن ايجاد الله تعالى الفعل عقيب صرف العبد قدرته وارادته ليس تعقيبا ذاتيا اذ لا يتوقف ايجاده تعالى اياه على شيء توقفا حقيقيا عند أهل السنة بل إنما يتوقف ايجاده على الصرف المذكور توقفا عاديا ووهميا.

قوله: (فح) أي حين أن يعتبر في الشركة انفراد كل من الشركين بما هو له .

قوله: (لا شركة) آهـ لاجتماع الباري تعالى والعبد على اصل الفعل عند الاستاد وعدم انفراد كل منهما بما هو.

قوله: (شركة) أي اشتراكا.

1114 في نسخة أ متأخر وهي اصوب، وفي نسخة ب كافي والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1115 في نسخة ب القائل وهي اصوب، وفي نسخة أ القايل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1116 في نسخة ب جائز وهي اصوب، وفي نسخة أ جايز والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1117 في نسخة ب ويلائم وهي اصوب' وفي نسخة أ ويلايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (من المؤثرين) هو الباري تعالى وقدرته [1118]، والعبد وقدرته.
قوله: (من دخله في بالتأثير) سواء كان دخل كل منهما تاما أو ناقصا أو يكون دخل قدرة الباري تاما وقدرة العبد ناقصا على ما عرفت فيما سبق من احتمالات مذهب الاستاد.
قوله: (على أن) آهـ رد لقوله مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة .
قوله: (وخلقه كذلك) أي بحيث يكون لقدرته تأثير في بعث الامور بطريق الجزئية على ما هو مذهب الاستاد ولا بد من ذكره قيد بطريق الجزئية فيما سبق عند قوله في بعض الامور لأنه الفارق بين مذهبه ومذهب المعتزلة والا فتأثير قدرة العبد في بعض الامور وهو أفعاله الاختيارية بخلق الله تعالى قدرته كذلك عند المعتزلة ايضا لكن اكتفى عنه[1119]، بذكر قيد الكلية اذ يفهم منه بقرينة المقابلة ان الاستاد لا ينفى دخل قدرته تعالى بالكية في بعض الامور وهو الافعال الاختيارية للعبد فيفهم ان تأثير قدرة العبد فيها بطريق الجزئية فافهم.
قوله: (ولا يجرى) آهـ الجملة حالية متعلقة بقوله ليس اقبح اوردها تعليلاً.
قوله:(اي علة عادية) أي علة مؤثرة لكن عادة لا حقيقه والا فالشرط ايضا علة فلا يكون قسيما لما ذهب إليه الجمهور لكن يذهب احد من اصحابنا الى ان قدرة العبد مؤثرة اصلا لا بحسب الحقيقة ولا بحسب العادة .
قوله: (شرط عادي) أي يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة .
قوله:(وذلك ان تقول) آهـ أي كما انه يحتمل إصلاح كلام صاحب التبصرة [1120]، بحمل العلة على العلة العادية وكلام الجمهور بحمل الشرط على الشرط العادي كذلك لك اصلاحها بحمل العلة في كلامه على ان من شانها التأثير حقيقة لا عادة لكنها غير مؤثرة بالفعل والشرط في كلامهم على أن من شانها توقف تأثير الفاعل عليها حقيقة لا عادة لكنها ليست موقوف عليها بالفعل وهذا اولى نظر الى انه لا يرد على هذا ما اوردناه على تقدير حمل العلة في كلام لصاحب التبصرة على العلة العادية.
قوله: (عنده) أي صاحب التبصرة .
قوله: (عندهم) أي عند الجمهور.
قوله:(وان لم يكتسب القبيح) بناء على ان الترك عدم الفعل فلا تتعلق ارادة وقدرة وانت خبير بانه يمكن ان يقال انه اكتسب القبيح وهو كف النفس عن الواجب والذم انما هو باعتباره كما في فعل المنهيات ويشعر بهذا تفريع الش كون العبد هو المضيع لقدرة الخير على قصده فعل الشر.
قوله:(على من يقول) وهو المعتزلة .
قوله:(القدرة الحادثة) وهي قدرة العبد.
قوله:(فلا دخل للاستطاعة) أي حقيقة عندنا اهل السنة .
قوله:(حتى يستحيل بدونها) يمكن أن يقال المراد الاستحالة العادية وح يكون الكلام تحقيقا لا الزاميا فتأمل.
قوله:(فلا نقض بقدرته تعالى) بان يقال وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان ولا سابقة عليه والا لزم اه مع ان المدعى متحلقة لأنها سابقة بالزمان البتة لقدمها وحدوث الفعل .
قوله:(حاصله) احتاج الى بيان حاصله لان المفهوم من سياق كلام الش في الجواب هو أن المعتزلة اذا جعلوا القدرة التي بها الفعل المثل المتجرد المقارن للفعل كانوا معترفين بما ادعاه الاشعري مع ان المفهوم ظاهرا السؤال هو أن الاشعري يدعى المقارنة ويثبتها بانه لو لم تكن مقارنة لزم وقوع الفعل بلا قدرة البتة لاستحالة بقاء الاعراض وهذا يتوقف على نفي تجدد[1121]، الامثال ويتضمن دخول هذا النفي في دعوى الاشعري وانه

1118 [وقدرته] غير موجودة في النسخة (ب)
1119 في نسخة أ كافي وهي اصوب، وفي نسخة ب عند والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1120 الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597هـ)، **التبصرة لابن الجوزي**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة: الأولى، 1406 هـ ـــ 1986م، عدد الأجزاء: 1.
1121 في نسخة أ تجدد وهي اصوب، وفي نسخة ب تجد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

متعلق بهذا النفي فلا يضره الاعتراف بان القدرة التي بها الفعل المثل المتجدد المقارن له ولا يكون اعترافاً الا ببعض ما ادعاه الاشعري لا بتمامة فبين حاصله بما محصله ان نفي المثل السابق ليس داخلا في دعوى الاشعري بل مدعاه ليس الا وجوب المقارنة للفعل وما ادعاه من لزوم وقوع الفعل بلا قدرة لولا المقارنة ليس مطه حتى يتضمن دعوى نفي تجدد الامثال بل انما هو على تقدير ان تكون القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة سواء كانت الامثال متجددةً أو لا فقوله في الجواب انما تدعى[1122]، آهـ قوله واما اذا آهـ نفي لتضمن كلام الاشعري دعوى نفي تجدد الامثال واشارة الى اثبات الملازمة على تقدير تسليم استحالة بقاء الاعراض لو كانت القدرة التي بها الفعل هي السابقة وقوله واما اذا الى قوله ثم ان آهـ اشارة الى ان السؤال لا يضر الاشعري على تقدير ان يكون مبنيا على جعل القدرة التي بها الفعل المثل المتجدد المقارن لكونه اعترافا بتمام ما ادعاه من مقارنة القدرة التي بها الفعل له بل لا يضر ح ما ادعاه من الملازمة أيضاً لما عرفت من انه انما ادعاها بناء على استحالة بقاء الاعراض عل تقدير ان تكون القدرة التي بها الفعل هي السابقة فلا تضرر بنفيها على تقدير ان تكون[1123]، مقارنة مسبوقة بالأمثال كما لا يخفى ومن هذا ظهر قوله وفيه بحث اه لكن بقى الكلام في كون المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلاحا[1124]، بل الظ ان المذهب هو أن الاستطاعة أي القدرة بها الفعل معه سواء جاز سبق قدرة اخرى عليه أو لا ومذهب المعتزلة جواز سبق هذه القدرة عليه.

قوله: (اصلا) أي لا التي تقع[1125]، بها الفعل ولا غيرها.

قوله: (جوازها) أي جواز القدرة مطه سواء كانت القدرة التي بها الفعل او غيرها وقوله لا انه لابد آهـ أي لا ان مذهب المعتزلة انه لابد الخ اشارة الى نفي قول الش ثم ان ما ادعيتم انه لابد آهـ والا فلا دخل له البحث هنا.

قوله: (ويرد عليه) آهـ لما كان المشهور جعل الشرط في تقسيم ما يتوقف عليه وجود الشيء الى اقسامه قسيما لارتفاع الموانع فيكون الشرط هو الموجود الذي يكون موقوفا عليه لوجود الشيء ويكون خارجاً عنه ولا يكون مؤثر فيه ولا مؤثرا في مؤثريه المؤثر فيه وحمل الشرط في كلام الش فيما بعد على هذا المعنى فلم يكن معنى حادثا في القدرة بل مباينا لها لم يكن ايراده هذا مندرجاً فيما سيذكره الش بقوله ولأنه يجوز آهـ فلذا اورده.

قوله: (بمثله) أي مما هو عرض.

قوله: (وبه يندفع) آهـ فيه ان الاشعري لا يجوز سبق القدرة التي بها الفعل سواء كان مستجمعة اولا والا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة والمعتزلة لا يجوزون مقارنتها والا لزم ايجاد الموجود فالنزاع باق غير مندفع بهذا التحقيق لكن مراد هذ البعض وهو الامام الرازي[1126]، ليس الا تحقيق الحق من عنده من غير تقييد بمذهب كذا قيل وفيه أنه يمكن أن يقال ان هذا البعض حمل القدرة التي بها الفعل على المستجمعة فرد[1127]، في الاستطاعة بانها ان كانت هذه القدرة كما سبق في كلام المص فالحق انها معه والا فالحق انها قبله فاندفع النزاع فتأمل على انه قد سبق أن مذهب المعتزلة هو جواز سبق القدرة المذكورة لا عدم جواز مقارنتها فتأمل.

قوله:(الا ان الشيخ) آهـ اشارة الى جواب سؤال ذكر في شرح المواقف وهو أن يقال ان القدرة الحادثة وهي قدرة العبد ليس مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال أنه أن اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائطه[1128]، التأثير وحاصل الجواب انهم فسروا التأثير هنا بما يعم الكسب بان قالوا المراد به تحصيل الفعل حقيقة كما هو عند المعتزلة او عادة وبحسب اللغة كما هو عند أهل السنة وح لإخفاء في شموله لصرف العبد قدرته وارادته الى الفعل الذي قد سبق أنه الكسب فانه تحصيل له عادة وبحسب انتساب الفعل اليه بحسب اللغة فصار حاصل ما ذهب اليه البعض ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أي حقيقة كما هو عندكم 163

1122 في نسخة أ تدعى وهي اصوب، وفي نسخة ب ندعى والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1123 في نسخة أ تكون وهي اصوب، وفي نسخة ب يكون والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1124 في نسخة ب اصلاحا وهي اصوب، وفي نسخة أ اصلا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1125 في نسخة أ تقع وهي اصوب، وفي نسخة ب يقع والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1126 سبق ترجمته

1127 في نسخة أ فرد وهي اصوب، وفي نسخة ب فردد والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1128 في نسخة ب شرائطه وهي اصوب، وفي نسخة أ شرايط والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

ايها المعتزلة او مع [جميع][1129]، جهات حصوله معها سواء كانت علة عادية كما ذهب اليه صاحب التبصرة[1130]، أو شرطا عاديا لتأثير الفاعل كما هو مذهب الجمهور على ما هو عندنا مشاعر اهل السنة ولإخفاء في إنه ح لا ورود للاعتراض المذكور فقوله مع جميع جهات آهـ اشارة الى مذهب المعتزلة وقوله او معها الى مذهب أهل السنة ولكون ما ذهب إليه البعض محاكمة بين الفريقين اشار في بيان حاصله الى مذهبين.

قوله:(لا اشكال اصلا) إذ لا ورود للاعتراض المذكور على ما قاله الآمدي[1131]، راساً وهو ظه ومن هذا عرفت انه حملت العلية في كلام صاحب التبصرة على انها من شانها التأثير على ما سبق انفا لم يرد والاعتراض راسا بناء على ما ذهب إليه صاحبها أيضاً.

قوله: (والا) أي وان لم يمتنع قيام الشي وبقائه معا بالمحل فيلزم الترجيح بل مرجح اذ ليس جعل احدهما صفة للأخرى اولى من العكس فيلزم امكان المحال[1132]، وهو باطل وانت خبير بان هذا الدليل مدل على امتناع قيامها بالمحل سواء كان قيامها[1133]، به بمعنى تبعيتهما له في التحيز او بمعنى اختصاصهما به اختصاص الناعت بالمنعوت فالأولى ترك قوله بمعنى آهـ وابقاء القيام اطلاقه اللهم إلا أن يقال ذكره لان الكلام انما هو على تقدير أن يكون القيام بالغير بمعنى التبعية له في الحيز فتأمل.

قوله: (بل الكل) أي الشيء بقاؤه[1134]، .

قوله: صفة المتبوع وهو المحل لان صفة الشي هي ما قام به وكان تحيزه تابعاً لتحيزه [وكل من الشي وبقاؤه قائم بالمتبوع الذي هو المحل وتابع لتحيزه][1135]، على هذا التقدير فلا يكون شيء منهما إلا صفة له .

قوله: (ووجه الصعوبة) آهـ وهذا الوجه منع للزوم الترجيح بلا مرجح وانه ليس جعل احدهما صفة للأخر اولى من العكس وانت خبير بان هذا انما يمنع عدم الاولية وللمستدل ان يقول صفة الشيء هي ما قام به وكان تحيزه تابعاً لتحيزه فليس شيء منها صفة للأخر لعدم قيام شيء منهما بالأخر وتبعيته له في التحيز بل كل منهما قائم[1136]، بالمحل على ما عرفته وح لا يجرى ما ذكر من السند اللهم إلا ان يكون المراد بالنعت[1137]، غير الصفة بالمعنى فتأمل.

قوله: (للأخر) أي التابع لذلك الشيء في التحيز أيضاً.

1129 [جميع] اضافة من النسخة (ب)

1130 سبق ترجمته

1131 هو سَيْف الدِّين الآمِدي: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، الحنبلي ثم الشافعي، الفقيه الأصولي وباحث، ولد في آمد(551ه ـــ 1156م) من ديار بكر ونسب إليها، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا فيها واشتهر، وحسده يبعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد القعيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلى حماة ، ومنها إلى دمشق، فتوفي بها(631ه ـــ 1233م) من تصانيفه: الإحكام في أصول الأحكام أربعة أجزاء، ومختصره منتهى السول أبكار الأفكار، لباب الألباب، دقائق الحقائق. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، (المتوفى:٧٧١هـ)، تح، محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو، **طبقات الشافعية الكبرى**، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ، ج8/ ص306. وينظر: للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج4/ ص332. وينظر، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، **ووفَيَات الأعيان**، ج3/ ص293.

1132 في نسخة ب المحال وهي اصوب، وفي نسخة أ المح والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1133 [بالمحل سواء كان قيامها] غير موجودة في النسخة (ب)

1134 في نسخة ب بقاؤه وهي اصوب، وفي نسخة أ بقائه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1135 [وكل من الشي وبقاؤه قائم بالمتبوع الذي هو المحل وتابع لتحيزه] اضافة من النسخة (ب)

1136 في نسخة ب قائم وهي اصوب، وفي نسخة أ قايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1137 في نسخة ب بالنعت وهي اصوب، وفي نسخة أ بالتقر والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

تكليف العبد بما ليس في وسعه:

قوله: (بلفظ مجمل) وهو الاستطاعة دال على ما هو وصف اضافي [له][1138]، وهو سلامة اسبابه والالة[1139]، اجمالا.

قوله: (بلفظ مفصل) مركب دال على الوصف الاضافي تفصيلا اعنى لفظ سلامة اسبابه والامة.

قوله: (فلا فرق) أي بين الموصفين .

قوله:(وكون) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل سلامة اسبابه والامة وصف اضافي له والاستطاعة ذاتي والذاتي مغاير للإضافي بالذات فكيف لا يكون الفرق بينهما الا بالإجمال والتفصيل ويجوز تفسير احدهما بالأخر فأجاب بقوله وكون آهـ وحاصلة ان كون الاستطاعة وصفا ذاتياً للمكلف مم عند من يقول بصحة تفسيرها بسلامة اسبابه كالشيء وإلا أي وان لم يكن ممنوعاً عنده لم يصح أي لم يقل [بصحة][1140]، تفسيرها بسلامة اسبابه وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان الاستناد بهذا السند شبه مصادرة اذ القابل بان الاستطاعة وصف ذاتي لا يسلم صحة تفسيرها بسلامة اسبابه فإنما قال شبه مصادرة[1141]، لعدم كون السند دليلا.

قوله:(وقولناه) آهـ كانه صحة التفسير يجامع كونها وصفا ذاتيا اذ المراد بسلامة اسبابه الواقعة تفسيرا هو ذو سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي فالسند باطل[1142]، ولا يصلح للاستناد به فأجاب بقوله وقولنا آهـ ولا يذهب عليك ان في كون ذو سلامة آهـ وصفا ذاتيا له بحثا ايضا لكن لم يتعرض له لفساده من وجه اخر يبطل به راسا وان سلم كونه وصفا ذاتيا وهذا مبنى على ان المراد بالوصف الذاتي ما يكون موجودا فيه حقيقة بالنسبة الى ذاته بالوصف الاضافي ما يحصل للشيء بالنسبة الي غيره ويكون اعتباريا غير موجود فيه حقيقة اما اذا اريد بالوصف الذاتي ما يوصف به الشيء ويجعل نعتا له لا لمتعلقة وبالإضافي في ما يجعل نعتا لمتعلقة حقيقة ولا يجعل نعتا له الا مجازا فلا بحث فتأمل .

قوله: (يفيد صحة الحمل) أي حمل سلامة اسبابه على المكلف .

قوله: (لا صحة التفسير) أي تفسير الاستطاعة بسلامة اسبابه اذ لا مدخل لذوا في التفسير.

قوله: (والاقرب) أي الاصوب وانما كان هذا اصوب لان سلامة اسبابه ليست صفة للمكلف أصل أي ليست صفة اضافية وليست صفة الذاتية فلا يصح تفسير الاستطاعة بها وان كانت الاستطاعة وصفا اضافيا او ذاتيا ما لم يحمل الكلام على المسامحة وان المراد بسلامة اسبابه كونه بحيث سلمت اسبابه من قبيل اطلاق الملزوم وارادة اللازم.

قوله:(بعض الافاضل) وهو الشريف الجرجاني قدس سره[1143].

قوله:(امثاله) كتعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ.

قوله:(والسر فيه) آهـ نعم السر لو كان القصد من العبد وقد عرفت انه ليس كذلك فالحق انه انما يعتمد على ارادة العبد وقدرته الغير المؤثرتين فان وجودهما فيه حين الفعل كاف لعدم كون تكليفه تكليف العاجز اذ العاجز هو من لا يكون من شانه الفعل في وقته لأن[1144]، لا يكون من شانه هو وقت التكليف او لعدم كونه محالا فافهم.

1138 [له]اضافة من النسخة (ب)

1139 في نسخة ب والالة وهي اصوب، وفي نسخة أ والامة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1140 [بصحة]اضافة من النسخة (ب)

1141 [اذ القابل بان الاستطاعة وصف ذاتي لا يسلم صحة تفسيرها بسلامة اسبابه فإنما قال شبه مصادرة]غير موجودة في النسخة (ب)

1142 في نسخة ب باطل وهي اصوب، وفي نسخة أ بطه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1143 سبق ترجمته

1144 في نسخة ب لأن وهي اصوب، وفي نسخة أ لا من والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (تحرير) أي على ما هو رأي المحققين من اصحابنا والا فقد حكى عن بعضهم وهو إمام الحرمين والامام الرازي[1145]، تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كذا في شرح المقاصد.

قوله: **(ما يمتنع نفسه)** أي باعتبار نفسه أي نفس مفهوم وحقيقته كجمع الضدين واجتماع النقيضين.

قوله: (وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة) سواء كان مما يمتنع منه بنفس مفهومه وحقيقته بان لا يكون من جنس ما تتعلق القدرة الحادثة به كخلق الاجسام والجواهر فان القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجادهما اصلا ويمتنع كل منهما من العبد بنفس مفهومه وحقيقته أو مما لا يمتنع منه بنفس مفهومه بان يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لم تتعلق به ولا تتعلق به أيضاً كحمل جبل والطيران الى السماء .

قوله:(لكن تعلق بعدمه علمه) وارادته فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فصار مما لا يطاق كأيمان الكافر وطاعة الفاسق.

قوله:(تكليفها) والامر بها بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا بمعنى التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل.

قوله:(والثانية لا تقع اتفاقا) لقوله تعالى:{ **لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** }[1146]، ويدل على عدم وقوعها الاستقراء أيضاً.

قوله:(فهذا) أي جواز التكليف بما يمكن من العبد عادة لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته ووقوعه بالفعل توجيه ما قيل آهـ اذ هذا ايضا تكليف مما لا يطاق بسبب تعلق علمه تعالى وارادته بعدمه[1147]، .

قوله:(ومن لا يقول) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل اذا كان التكليف بالمرتبة الثالثة تكليفا بما لا يطاق على ما يدل عليه جعله توجيها لما قيل ولا تكليف الا بها اتفاقاً فكيف يصح قول من لا يقول به أي بوقوع التكليف بما لا يطاق وعلى أي محمل يحمل حتى يصح فأجاب بقوله ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب أي لا يعد المرتبة الثالثة منها أي من مراتب مالا يطاق نظر الى امكانها من العبد في نفسه فما لا يطاق عنده ليس الا ما يمتنع في نفسه أو يمتنع من العبد عادة ولا يقع التكليف بهما والتكليف بالمرتبة الثالثة وان وقع عنده ايضا لكنه لا يعده تكليفا بما لا يطاق.

قوله:(وقد يوجه أيضاً) أي يوجه ما قيل من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري .

قوله:(فيكون) أي الفعل المكلف به.

قوله:(بهذا الاعتبار) أي باعتبارات القدرة الحادثة أي قدرة العبد غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل.

قوله:(لأنه يستلزم كون) آهـ وذلك لان كل فعل ما لا يطاق بهذا المعنى أي بمعنى عدم تأثير القدرة الحادثة فيه وعدم كونها سابقة عليه عند الاشعري بالتكليف[1148]، بأي فعل كان تكليف بما لا يطاق.

قوله: (وهو لا يقول به) اشارة الى بطلان اللازم أي يستلزم كون كل تكليف كذلك عند الاشعري وهذا اللازم باطل لان الاشعري لا يقول به أي بان كل تكليف [تكليف][1149]، بما لا يطاق بل بعض التكاليف عنده تكليف بما لا يطاق كأيمان الكافر وطاعة العاصي لتعلق علمه تعالى وارادته بعدمهما وبعضها تكليف بما يطاق كتكليف المؤمن بالأيمان والمطيع بالطاعة هذا وانت خبير بانه يمكن ان يقال عدم قوله به يجوز أن يكون نظر الى حمل ما لا يطاق على ما يمكن من عادة وتعلق علمه تعالى وارادته [بعدمه وما يطاق على ما يمكن منه عادة وتعلق علمه تعالى وارادته][1150]، بوجوده وح لا ينافي قوله هذا الاستلزام مذهبه كون كل تكليف كذلك باعتبار حمل

1145 سبق ترجمته

1146 البقرة /286

1147 في نسخة ب بعدمه وهي اصوب، وفي نسخة أ بعلمه والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1148 في نسخة أ بالتكليف وهي اصوب، وفي نسخة فالتكليف والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1149 [تكليف] اضافة من النسخة (ب)

1150 [بعدمه وما يطاق على ما يمكن منه عادة وتعلق علمه تعالى وارادته] اضافة من النسخة (ب)

ما لا يطاق على معنى اخر وحمل ما لا يطاق في كلام القائل بان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري على هذا المعنى الاخر فتأمل .

قوله: (بقرينة قوله) آهـ وذلك لان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما هو في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه فانه لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه وما يمكن من العبد عادة لكن تعلق علمه وارادته تعالى بعدمه فان جواز التكليف به ووقوعه متفق عليه بيننا وبينهم بالجملة قوله وانما النزاع آهـ قرينة على ان مراد الش بما ليس في الوسع المرتبة الوسطى .

قوله:(ان[1151]، تأخذهما) أي الامكانين الواقعين في تفسير ما ليس في الوسع في كلام الش هنا اثباتا ونفيا على الاطلاق أي من غير ان يقيد شيء منهما بقيد نفسه.

قوله: (لأنه لا يستلزم) آهـ جواب دخل مقدر كانه قيل لا يجوز اخذهما على الاطلاق لأنه أي الاخذ كذلك يستلزم شمول المفسر بالفتح اعنى ما ليس في الوسع في كلام الش في للمراتب الثلاثة لشمول التفسير لها ح فيلزم أن يكون جواز التكليف بالمرتبة الاولى متنازعاً فيه بيننا وبين المعتزلة وقد عرفت انه ليس كذلك وان يكون عدم وقوع التكليف بالمرتبة الثلاثة متفقا عليه بيننا وبينهم وجوازه مختلفا فيه بيننا وبينهم وليس كذلك أيضاً على ما عرفته فأجاب على وجه التعليل بقوله لأنه أي الاخذ على الاطلاق لا يستلزم الشمول أي للمراتب الثلاثة حتى لا يصح نظرا الى شموله للأولى والثالثة اما عدم شموله للأولى فلانها هي ما يمتنع في نفسه فلا يشملها م يمكن وان لم يكن قيد بنفسه واما عدم استلزامه لشموله للثالثة فلانه إنما اخذ الامكان من العبد المنفي مطه ونفي هذا المطلق كما يصدق بالإمكان منه عادة مع الامتناع بسبب تعلق علمه تعالى وارادته بعدم ما كان ممكنا بذلك الامكان الذي هو محصل المرتبة الثالثة كذلك يصدق بالإمكان في نفسه مع الامتناع من العبد عادة الذي هو محصل المرتبة الثانية وبهما أيضًا فلا يستلزم الاطلاق شيئا من الاحتمالات الثلاثة[1152]، فيحمل على الاحتمال الثاني فيصح الكلام ومن هذا ظهر ان نفي الاستلزام انما هو نظر الى الشمول للمرتبة الثالثة على تقدير الاخذ على الاطلاق والا فعدم الشمول للأولى امر متحتم على هذا التقدير أيضاً اللهم إلا أن يقال نفي الاستلزام نظرا الى المرتبة الاولى حاصل أيضاً لجواز حمل الإمكان المثبت في التفسير على الإمكان العام فيشمل الممتنع في نفسه لكن قيد بنفسه لا ينفى هذا لجواز ايضا مع أن الظ انه على تقدير وجوده لا يشمله فالمراد بالإمكان ليس الا الإمكان الخاص وح ليس نفي الاستلزام الا نظرا للمرتبة الثالثة على التقدير المذكور أي الاخذ على الاطلاق هذا اما تقدير عدم شموله للمرتبة الثالثة بان ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به انفا بقوله الش فلا نزاع في وقوع التكليف به قرينته عليه وبانها مما لا يعد غير ممكن نظرا الى امكانها من العبد في نفسها فمما ياباه سوق الشرح حيث جعلها الش معدودة من الممتنع وقال واما ما يمتنع آهـ وسوق الحاشية حيث[1153]، نفي استلزام الشمول مع انه على هذا التقدير يتحتم عدم الشمول إلا أن يقال انه اكتفاء بأقل ما يكفيه على ان جعل المحشي هذا مقابلا للأول الذي استدل عليه بقرينة يشعر بان هذا التوجيه يصح لعدم لزوم شموله من غير ملاحظة قرينة اصلاً وكون [سوق][1154]، الحاشية ابياً عن الدليل الثاني في التقرير المذكور ظه حيث جعل المحشي المرتبة الثالثة من اقسام مالا يطاق انفا.

قوله:(ومن جملة) [آهـ] [1155]، أي من جملة ما علم مجيئه ﷺ به هو أنه أي ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابو لهب بان يؤمن ويصدق النبي صلى عليه وسلم في هذا الخبر وهو أن ابا لهب لا يؤمن بالنبي عليه الصلوة والسلام ولا يصدق فلو صدقه ابو لهب وكان عالماً بتصديقه فلا يمكن له التصديق بانه لا يصدقه لان ابا لهب ح وجد في نفسه خلاف هذا التصديق وهو تصديقه اياه بل يكون علمه بتصديقه اياه موجباً لتكذيبه له عليه الصلاة

1151 في نسخة أ ان وهي اصوب، وفي نسخة انا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1152 في نسخة ب الثلاثة وهي اصوب، وفي نسخة أ الثلثة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1153 في نسخة أ حيث وهي اصوب، وفي نسخة ب حتى والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1154 [سوق]اضافة من النسخة (ب)
1155 [اه] اضافة من النسخة (ب)

والسلام في الاخبار بانه لا يومن ولا يصدقه ولا شك ان الايمان المشتمل على ما ذكر مح لاستلزام الجمع بين المتقابلين وهما التصديق والتكذيب من جهة واحدة في حالة كذلك ومن هذا عرفت ان الكلام فيما اذا وصل هذا الخبر اليه فكلف بالتصديق به على التعيين فلا يرد ما يمكن ان يقال التكليف بتحصيل الايمان وهو ما[1156]، يمكن من العبد عادة بحسب الاصل وانما امتنع لتعلق علمه تعالى بعدمه واخباره عليه الصلاة والسلام به فهو من من[1157]، المرتبة الثالثة الواقعة اتفاقا لا من الاولى ولا من الثانية لكن لا يتمشى ايضا ما سيذكره المحشي من الجواب الحاسم وهو ظه والايجاب بانه يجوز أن لا يكلف بخصوص هذا الخبر اذا وصل اليه لأنه بعيد اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص فالحق هو الجواب الذي اشار اليه بقوله وفيه بحث والتزام وقوع التكليف بالمرتبة الوسطى وقوله واذعان ما وجد من نفسه خلافة معناه واذعان شيء هو انه لا يصدقه وجد ابو لهب من نفسه خلافه أي خلاف ذلك الشي اعنى ايمانه وتصديقه بالنبي عليه الصلاة السلام او[1158]، اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشي أي حصل من نفسه خلافه أي خلاف ذلك الشي فعلى الاول خلافه مفعول وجدو على الثاني فاعله.

قوله:(أن لا يخلق) آهـ وقد عرفت ان وجد ان المخالف من نفس ذلك[1159] انما هو تقدير العلم بعلمه أي العلم بانه صدق النبي عليه الصلاة والسلام كما قاله المحشي أيضاً فالمراد ان يجوز ان لا يخلق الله تعالى علم أبي لهب وامثاله بعلمهم بما ذكر ولو بعد الالتفات ونسوف الكلام.

قوله:(نعم هو خلاف العادة) وهو[1160]، خلاف ما اشتهر من ان العلم بالعلم لازم بعد الالتفات اللهم الا ان يقال المراد باللزوم فيما اشتهر هو اللزوم العادي لا العقلي.

قوله:(والذي يحسم) آهـ قد عرفت حاله فلا نعيده وانما لم يكن الاول حاسماً المادة الشبهة لأنه بناء عليه يكون تكليف ابي لهب وامثاله من المرتبة الوسطى مع انه لم يقع التكليف بها اتفاقا على ما زعمه[1161]، المحشي.

قوله:(ولا استحالة) آهـ اذ لا يلزم ح اذعان ما وجد من نفسه خلافه حتى يكون مستحيلا كما لا يخفى .

قوله:(لو صح هذا) آهـ هذا النقص اجمالي بتخلف المدعى وهي نفي الجواز عن الدليل في مادة النقض لوقوع التكليف بها فضلا عن الجواز وما ذكر في الشرح نقض تفصيلي.

قوله: (اخبره) أي اخبر النبي عليه الصلاة والسلام .

قوله: (مع انا) آهـ لما كانت المدعى ان لا صنع للعبد في جميع ما تجعله[1162]، المعتزلة من المولدات سواء كانت غير قائمة[1163]، بالعبد الذي هو محل الكسب والقدرة كالألم الذي يحصل في المضروب عند ضرب الانسان غيره والانكسار الحاصل في الزجاج عند كسر الانسان اياه او قائمة[1164]، بالعبد الذي هو محل الكسب والقدرة كالألم الى اصل[1165]، فيه عقب ضربه نفسه وما ذكره الش إنما يفيد عدم اكتسابه للقسم الاول منها قال مع انا نعلم آهـ اتماماً لإثبات المدعى فقوله فلا اكتساب آهـ تفريع لما هو المدعى عما ذكره الش وما ذكره المحشي نفسه.

قوله:(ممنوع) كيف لا ويتمكن من تحصيل السبب[1166]، المباشر فيحصل هو أيضاً وتركه فلا يحصل هو ايضا وانت خبير بان هذا مبنى على ما زعمه الش من تمكن العبد على عدم حصول افعاله الاختيارية والا فقدير عدم

1156 في نسخة أ ما وهي اصوب. وفي نسخة ب مما والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1157 [من]غير موجودة في النسخة (أ)
1158 في نسخة ب او وهي اصوب. وفي نسخة أ و والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1159 في نسخة أ نفس ذلك وهي اصوب. وفي نسخة ب نفسه والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1160 في نسخة أ وهو وهي اصوب. وفي نسخة ب وهذا والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1161 في نسخة أ زعمه وهي اصوب. وفي نسخة ب زعم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1162 في نسخة أ تجعله وهي اصوب، وفي نسخة ب تجعل والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1163 في نسخة ب قائمة وهي اصوب، وفي نسخة أ قايمة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1164 سبق ترجمته
1165 في نسخة أ الى اصل وهي اصوب، وفي نسخة ب لم الحاصل والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1166 [السبب] غير موجودة في النسخة (ب)

تمكنه منه حتى عند المعتزلة ايضا لأنه [لا] [1167]، اختيار له في حصول مباديها فيحصل تلك الافعال له بعد ارتفاع الموانع البته .

قوله:(بواسطة السبب) أي بواسطة انه كان متمكنا من عدم حصول السبب المباشر اولى هذا ايضا مبنى على ما ذكرناه انفا فلا تقفل.

قوله:(بوجيه) أي ذلك الفعل المباشر ويفوت تمكن العبد من تركه وعدم حصوله مع انك قد اعترفت بان العبد متمكن منه لازم من الافعال الاختيارية فعلم ان تمكنه منه بعد الصرف انما هو اعتبار التمكن من سببه أولاً وهو الصرف فلم لا يكون المولد مكتسبا ومما يتمكن منه بواسطة السبب وان لم يكن كذلك باعتبار نفسه بعد وجود السبب.

المقتول ميت بأجله:

قوله: (من غير قطع بامتداد) آهـ وذلك لأنه بالقتل علم ان ذلك[1168]، الوقت كانت اجله أي الوقت المقدر لموته فعلى تقدير أن لا يكون قتل[1169]، لنا علم قطع بوجود اجله أي الوقت المقدر لموته وعدمه فلا يكون علم قطع بالموت في وقت القتل لولا القتل والا بالحيوة وذهب ابو الهزيل[1170]، من المعتزلة إلى أنه لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت البتة واستدل بانه لو لم يمت فيها لكان القاتل قاطعا لأجل قدرة الله تعالى ومغيرا لما علمه الله تعالى وهو مح واجيب بان عدم القتل أو عدم الموت فيها إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وعلمه[1171]، بانه لا يموت فيها وانها ليست اجله وتقديره تعالى عدم القتل والموت ووقت آخر لكونه[1172]، اجله فلو لم يقتل فيها ولم يمت لم يلزم مح اصلا كذا في شرح المقاصد مع تتميمات من عندنا [1173]، للجواب لعدم كونه سديدا بدونها على ما راينا نقله في بعض الحواشي.

قوله: (لم يوصله اليه) أي الله تعالى لم يوصل المقتول الى الاجل[1174]، الذي قدره له هذا على تقدير ان تكون نسخة الشرح من أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل لكنها غير ملائمة[1175]، لمذهب المعتزلة وفي بعض النسخ من ان القائل وهذا هو الملايم لمذهبهم وح ضمير يوصله في عبارة الحاشية راجع الى القائل.

قوله: (الى امد) حدة وزمان.

قوله: (وحاصل النزاع) آهـ جواب السؤال مقدر كانه قيل لا نزاع بحسب المعنى بين الفريقين لأنه ان كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى سواء كان مترتبا على فعل العبد اولا كان المقتول ميتا بأجله بلا خلاف وان كان زمان بطلانها المقيد بكونه غير مترتب على فعل من العبد لم يكن حيتا بأجله بلا خفاء وخلاف فلا نزاع الا بحسب اللفظ وحاصل الجواب اختيار شق الثالث وهو ان الاجل المضاف في قوله بأجله هو زمان بطلان الحيوة مطه سواء كان مترتبا على فعل من العبد او لا[1176]،

1167 [لا] اضافة من النسخة (ب)

1168 في نسخة ب ذلك وهي اصوب، وفي نسخة أ تلك والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1169 [قتل] غير موجودة في النسخة (ب)

1170 أبو الهذيل العَلّاف: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف: من أئمة المعتزل، ولد في البصرة(135ه ــ 753م) واشتهر بعلم الكلام، قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر، كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا (235ه -850م)، له كتب كثيرة، منها كتاب سمّاه (ميلاس)على اسم مجوسي أسلم على يده. وينظر: للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، ج131/7.

1171 في نسخة أ وعلمه وهي اصوب، وفي نسخة ب وعلم والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1172 في نسخة أ لكونه وهي اصوب، وفي نسخة ب لكونها والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1173 في نسخة أ عندنا وهي اصوب، وفي نسخة ب عند والصواب ما اثبتناه من نسخة أ

1174 في نسخة ب الاجل وهي اصوب، وفي نسخة أ أجل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1175 في نسخة ب ملائمة وهي اصوب، وفي نسخة أ ملايم والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1176 في نسخة ب او لا وهي اصوب، وفي نسخة أ اولى والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

الذي علم الله [تعالى] [1177]، ان الحيوة يبطل فيه البتة بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر لا ما علم الله تعالى البطلان فيه مطلقا سواء كان بشرط كالقتل مثلا او بدونه على ما يفهم من تقرير السؤال ولإخفاء في انه على هذا النزاع معنوي وانه يرجع إلى أنه هل يتحقق هذا الزمان في حق المقتول وهو مذهب اهل السنة ام لا يتحقق والمعلوم في حقه انه ان قتل مات والا فيعيش الى وقت هو اجله .

قوله:(فهل يتحقق ذلك في المقتول) كما هو عند أهل السنة لكن يعلم كون زمان القتل الاجل بالمعنى المذكور علما قطعياً بالقتل ولو لم يقتل [فيه] [1178]، لم يعلم كون ذلك الاجل المذكور قطعا فيجوز أن يكون هو فيموت فيه على تقدير عدم القتل أيضاً وان يكون غيره فلا يموت فيه قطع بامتداد العمر ولا بالموت[بدل القتل لو لم يقتل فيه ومن هذا عرفت ان ما ذكره هنا لا ينافي ما ذكره انفا من ان عند اهل الحق لا قطع بامتداد العمر ولا بالموت] [1179]، بدل ذلك القتل المخصوص لو لم يقع هو أي ذلك القتل.

قوله: (قالو) آهـ قبل بديهية[1180]، المسئلة إنما هي قول أبي الحسين واتباعه من المعتزلة والجمهور منهم قالو بانها نظرية فاطلاق لفظة الحجة في كلام الش يمكن ان يكون مبنياً على هذا فلا حاجة الى جعلها مجازا عن معنى التنبيه .

قوله:(أنه لا يوافق تحريره) أي تحرير الش في شرح المقاصد محل النزاع حيث جعل الاجل المتنازع فيه زمانا يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر مع انه لو كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة وسبعين على تقدير فعلها لزم جواز تقدم الاجل على التقدير الاول وتأخر الاجل على التقدير الثاني وأيضاً يلزم على هذا أن يكون له اجلان وهو خلاف مذهبنا وأيضاً لا يوافق هذا الجواب تحرير الش محل النزاع في هذا الشرح وأيضاً اذ المفهوم من كلامه في هذا الشرح هو تحرير النزاع بما حرره به[1181]، في شرح المقاصد.

قوله:(يبطل حيواته) قال يبطل ولم يقل يموت بناء على أن المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله واثر صنعه والمراد ان القتل الذي مصدر المبنى للمفعول فعل العبد أي اثر فعل العبد القاتل فلا يرد ان القتل قائم[1182]، بالقتل وحال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وزهوق الروح اذي هو بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة على أن كون الموت في المقتول وزهوق روحه بإيجاد الله تعالى بطريق جرى العادة عقيب القتل عنده مم[1183]، لأنه من المعتزلة وكونها بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة مذهب أهل السنة.

الحرام رزق:

قوله:(بأجل القتل) لا بأجل الموت.

قوله: (أي يتناوله) فسربه ليشمل المشروب فانه رزق ايضا فيكون الكلام مشتملا على المجاز بذكر الخاص واردة العام وهو التناول إلا أن يقال بكونه مشتركا بين الخاص والعام.

قوله: (وهو مشهور) أي استعمال يأكل بمعنى يتناول بالجملة استعمال الاكل بمعنى التناول مشهور آهـ.

قوله: (يكون العواري) جمع عارية وكذا المستأجرات.

قوله:(ويجوز) آهـ عطف على قوله يكون أي فعلى هذا يجوز آهـ مع انه قد اشتهر انه لا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه ويأكل غيره رزقه فهذا وجه اخر لضعف التفسير المذكور .

1177 [تعالى] اضافة من النسخة (ب)

1178 [فيه] اضافة من النسخة (ب)

1179 [بدل القتل لو لم يقتل فيه ومن هذا عرفت ان ما ذكره هنا لا ينافي ما ذكره انفا من ان عند اهل الحق لا قطع بامتداد العمر ولا بالموت] اضافة من النسخة (ب)

1180 في نسخة ب بديهية وهي اصوب، وفي نسخة أ بداهته والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1181 [به] غير موجودة في النسخة (ب)

1182 سبق ترجمته

1183 يقصد به ممنوع

قوله:(ان يأكل شخص رزق غيره) ولا يأكل ذلك الغير رزقه بان يكون مكول ذلك الشخص رزق غيره بالانتفاع به من جهة اخرى غير جهة الاكل .
قوله:(ويوافقه) آهـ هذا تأييد للجواز المذكور وقوله وقد يقال دفع للتأييد المذكور ولا يخفى عليك ضعفه اذ الحمل على المجاز من غير ضرورة غير مقبول عند اهل العقول فتأمل.
قوله:(على المنفق) أي على الغير .
قوله:(لكونه بصدده) أي بصدد أن يكون رزقا فتسمية رزقا من قبيل تسمية الشي باسم ما يؤول اليه [1184].
قوله:(والا) أي وان لم يكن المراد بالمملوك في تعريف المعتزلة المجعول ملكاً آهـ.
قوله : (وهو) أي معنى الاضافة.
قوله: (فح) أي حين اذا كان المراد بالمملوك المجعول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فيه .
قوله:(يندفع بملاحظة الحيثية) بان يقال مملوك يأكله المالك من حيث أنه مملوك ولما كان المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فيه صار محصله بعد ملاحظة الحيثية انه مأذون فيه في التصرف الشرعي أي الجائز[1185]، بحسبه يأكله المالك من حيث الاذن فيه في التصرف الشرعي وح لإخفاء في اندفاع النقض بخمر المسلم وخنزيره وان كانا مملوكين له اذا اكلهما اذ لم يكن يأكلهما من حيث كونهما مملوكين أي من حيث الاذن في التصرف الشرعي فيهما اذ اكلهما غير جائز بحسبه على تقدير كونهما مملوكين أيضاً.
قوله:(فالدفع ظه فان المملوك لا يشمل خمر المسلم وخنزيره وان لم يلاحظ قيد الحيثية بل وان لم يجعل بمعنى المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف آهـ لكن ملاحظة هذا على هذا التقدير على ما هو في بعض الكتب انما هو لئلا يخلوا عن معنى الاضافة[1186]، إلى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً على ما سبق .
قوله:(مع ان ظه) إنما قال هكذا لاحتمال ان يحمل الرزق على المعنى المجازي الشامل للدواب.
قوله: (اجيب) آهـ هذا الجواب انما هو عن الايراد على التعريف الثاني اما الايراد على التعريف الاول فلا يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى .

الهداية والضلالة:

قوله: (فيه فوات) آهـ وذلك لان الهداية ليست بمعنى وجد ان العبد مهتديا ولا بمعنى تسميته اياه بذلك فلو كان الاضلال بأحد المعنيين المذكورين تفوت المقابلة بينهما مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجودها بينهما وفيه ان من يجعل الاضلال بأحد من المعنيين المذكورين يجعل الهداية ايضا بمعنى يقابله.
قوله:(في اول الآية واخرها على نفي الحصول) لكن الظ ان قوله تعالى:**{ كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلاَ إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلاَ بُعْدًا لِثَمُودَ }**[1187] ، آهـ يدل على نفي حصول الهدى في ثمود دلالة قطعية.
قوله:(قاعدة المطاوعة) آهـ فان قاعدتها لزوم المطاوع للفعل المتعدي بحيث لا ينفك عنه مع أن اهتدى اللازم مطاوع الهدى المتعدي ولو فسر المتعدي بالدلالة على ما يوصل وبيان الطريق لا يكون المطاوع من لوازمه بل قد ينفعك عنه .
قوله:(وايضا يقال في مقام المدح) آهـ ذكر في شرح المواقف ان كون الرجل مهديا من صفات المدح يمدح به في المتعارف دون كونه مدعوا الى الايمان والطاعة ومبيناً له طريقهما فانه ليس من صفات المدح ولا يمدح به في المتعارف فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان والطاعة وبيان طريقهما الذي هو المراد بالطريق الصواب هنا.

1184 في نسخة ب يؤول اليه وهي اصوب، وفي نسخة أ ياؤل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1185 في نسخة ب الجائز وهي اصوب، وفي نسخة أ الجايز والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1186 في نسخة أ الاضافة وهي اصوب، وفي نسخة ب الملاحظة والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1187 سورة هود / 68

قوله: (وما يقال) اشارة الى منع قوله ولا مدح الا بالحصول .
قوله: (بان التمكن) أي من الاهتداء والاستعداد التام له مع عدم الحصول نقيصته كيف وانما ينقطع العذر عنده على ما يدل عليه قوله تعالى: **{ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً }** [1188]
قوله: (وفيه بحث) آهـ يمكن دفعه بان مراد القائل كونه نقيصته بحسب عدم الحصول أي نقصه ناش من عدم الحصول معه وهذا كذلك اذ عدم الحصول مع عدم التمكن ليس مذموماً شرعا لعذر العبد ح هذا ولا ينافي كونه فضيلة في حد ذاته وكذا الحال في النظير اذ كونه احق الفضائل آهـ يجوز ان يكون من حيث ذاته اما اذا كان مقيداً بكونه بلا عمل فيجوز أن لا يكون احقها هذا.
قوله: (نعم) آهـ اشارة الى دفع ما يقال بوجه اخر وبيان لمنشاء شبهة من دفعه بان التمكن مع عدم الحصول نقيضته بذم عليها.
قوله: (التمكن) أي بيان طريق الصواب .
قوله: (عام للكل) أي لكل الناس كافر او مؤمن .
قوله: (فلا يناسب) آهـ أي في مقام المدح اذ اللائق[1189]، بمقامه الصفة المديحة المختصة بالممدوح ولا المشتركة بينه وبين غيره .
قوله:(فلان مهدي) أي متمكن ببيان الطريق ومبين له ذلك الطريق لان غيره أيضاً كذلك على عرفته.
قوله:(لكن هذا وجه اخر) أي لدفع ما يقال وابطال ما ذكر من السند غير الوجه الذي ذكره القائل لدفعه وقد عرفت مما قررناه لك كونه غيره .
قوله:(يستدعى عدم حصول المطلوب) مع ان بيان الطريق حاصل لكل احد على ما مر ولا يصلحه حمله على انه طلب لدوام البيان فان دوامه أيضاً حاصل لهذه الامة وهذا حكاية منه تعالى عن مؤمنها .
قوله:(على هذا) أي بناء على ان الطلب يستدعي عدم حصول المط.
قوله:(انه) أي قوله تعالى: **{ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ }**[1190]، حكاية عن المؤمن ولا بد من هذا القيد والا فلا ينافي التفسير بالخلق أيضاً لكن تركه لظهوره .
قوله:(ينافي) الحصول خلق الاهتداء بالفعل في المؤمن فلا معنى لطلبه بناء على استدعائه عدم حصول المط وانت خبير بان حمل الآية على طلب الدوام مصلح هنا.
قوله:(واعلم) آهـ غرضه من هذا دفع ما يقال لا فائدة [1191]، لاحد الفرقين في الاستشهاد بالنصوص على مذهبه اذ النصوص موجودة لكل منهما وما يجاب به احدهما عن نصوص الاخر يجوز أن يجاب الآخر عن نصوصه أيضاً فاشتغال كل منهما بذكر النصوص استشهادُ[1192]، والجواب عما للأخر من النصوص اشتغال بما لا يعنيه وتحمل مونة بلا فائدة وكونه دفعا له امر ظ .
قوله:(المرادة في اغلب استعمالات) المشايخ الظ المرادة في اغلب استعمالات الشارع اذ الحقيقة الشرعية انما تكون بحسب الاستعمالات في القرآن والحديث حقيقة وكونها مرادة في استعمالات الشارع كذلك أي حقيقة ويمكن ان يقال المراد انها مرادة في استعمالات[1193]، الشارع باعتبار اغلب[1194]، استعمالات المشائخ[1195]، اعنى باعتبار اغلب جعل المشائخ الهداية مستعملة في الشرع مراده بها خلق الاهتداءِ فيكون فيه اشارة الى أن المشائخ لا يحملون كل هداية مستعملة في الشرع على هذا المعنى.

1188 سورة الإسراء / 15
1189 في نسخة ب اللائق وهي اصوب، وفي نسخة أ اللايق والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1190 الفاتحة : 6
1191 في نسخة ب فائدة وهي اصوب، وفي نسخة أ فايدة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1192 في نسخة ب استشهادُ وهي اصوب، وفي نسخة أ اشتهاراً والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1193 في نسخة أ استعمالات وهي اصوب، وفي نسخة ب استعمال والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1194 في نسخة أ باعتبار اغب وهي اصوب، وفي نسخة ب باغلب والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1195 في نسخة ب المشائخ وهي اصوب، وفي نسخة أ المشايخ والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

قوله: (فلا منافات) [آهـ][1196]، اذ الحاصل هو أن المشائخ قالوا الهداية حقيقة شرعية في خلق الاهتداء عندنا وحقيقة كذلك في بيان طريق الصواب عند المعتزلة وحاصل ما هو المشهور بين القوم هو أن الهداية حقيقة لغوية او عرفية عامة عندنا أهل السنة في الدلالة على ما يوصل سواء حصل الوصول الاهتداء أو لم يحصل أي بمعنى بيان الطريق وارأئته وعند المعتزلة حقيقة كذلك في الدلالة الموصولة بالفعل أي في خلق الاهتداء وظاهر انه لا منافات بين هذين ويجوز اجتماعهما.
قوله:(وان اعتبر جانب علم الله تعالى) بان زعم ان ما علم الله تعالى نفعه للعبد يجب عليه كما ذهب اليه ابو علي الجبائي[1197]، على ما مر في صدر الكتاب .

لا يجب على الله فعل الاصلح للعباد:

قوله:(فالأمر ظاهر) إذ ظاهر ان الاصلح عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض فيلزم ترك الاصلح في الكافر المذكور ولا يلزم على هذا ترك الاصلح فيمن مات طفلا لجواز ان يعلم الله تعالى منه الكفر لو كلف فالا صلح له في علم الله تعالى الموت طفلا.
قوله:(ولا معنى لطلبه) لتحتم وقوعه.
قوله:**(لا يقال)** آهـ نقض اجمال حاصله ان الاب يمن على ولده بشفقته وهو مقبول شرعا اذ المن هنا من تنبيه لا توبيخ مع انه لا اختيار في شفقته عليه.
قوله:(الجبلية) أي الخلقية الغير الاختيارية .
قوله:(لا يستوجبُهُ احد) أي لا يجعله احد واجباً عليه تعالى ولا يستحقه احد بما فيه.
قوله:(لا يخل بالحكمة البتة) اذ ترك الكريم العليم بعواقب الامور محض حقه وهو الأصلح لا يخلو عن حكمة وان لم تطلع عليها .
قوله:(قيل عليه) آهـ أي على هذا الجواب حاصل ان هذا الجواب بناء على ما بين من حاصله لا يكون جواباً عما ذهب اليه المعتزلة لأنه الى ان عدم وجوب رعاية الأصلح لعدم كون تركه خاليا عن الحكمة أي لان الحكمة مقتضيه لتركه وهذا مما لم ينكره المعتزلة بل جوزوا ترك الأصلح اذا اقتضت الحكمة تركه واوجبوا رعاية الأصلح الذي لا تقتضى الحكمة تركه وهذا الجواب لا ينفيه بناء على ما بينه المحشي من حاصله .
قوله:(قال الزمخشري)[1198] آهـ من تتمة قول القائل استدل به على ان المعتزلة جواز واترك الأصلح آهـ.
قوله:(أي ان) آهـ مقول قول الزمخشري واستدلال القائل به ما ذكره من تجويز المعتزلة مبنى على ما زعمه من [ان][1199]، الأصلح للكفار[1200]، اذ الآية في حقهم عدم المغفرة ان صاحب الكشاف أي الزمخشري الذي هو من كبار المعتزلة جوز تركه اعنى جوز المغفرة بسبب عدم خروجها عن حكمته تعالى والقرينة على جواز استعمال ان فانه يستعمل بحسب الاصل في مضاف الجواز فكانه قال الزمخشري ومغفرتك لهم جائزة لأنها ليس بخارجة عن حكمتك.

1196 [اه]اضافة من النسخة (ب)

1197 سبق ترجمته ص 56

1198 االزمخشري، جار الله، أبو القاسم محمود بن عمر بن عمر بن محمد بن عمر، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، ولد في زمخشر يوم الاربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة 467هـ - 1074م في تركمانستان، كان يضرب به المثل في علم الأدب والنحو، لقي الأفاضل والكبار وصف تصانيف في التفسير وشرح الأحاديث وفي اللغة، سمع الحديث من المتأخرين، وديوان شعره سائر، ورد مرو في زماني ولم يتفق لي رؤيته والاقتباس منه، وخرج إلى العراق، وجاور بمكة سنين، فلقب بجار الله، وتوفي ليلة عرفة سنة 538هـ - 1143م في جرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة، كان الزمخشري معتزليا في الأصول العقيدة حنفياً في الفروع الحنفية. ينظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي، أبو سعد (المتوفى: 562هـ)، **الأنساب**، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الطبعة الأولى، 1382هـ – 1962م، ج6/ ص315.

1199 [ان] اضافة من النسخة (ب)

1200 [للكفار] غير موجودة في النسخة (ب)

قوله:(على ان عدم المغفرة اصلح) حتى يكون تجويز الزمخشري المغفرة اعنى ترك عدم المغفرة لعدم خروجه عن الحكمة دليلاً على انه جوز ترك الأصلح اذا كان غير خرج عن الحكمة وتكون الحكمة مقتضيه له.
قوله:(ويجوز) جواب دخل مقدر كانه قيل لو لم يكن عدم المغفرة اصلح لما كان واجباً عليه تعالى في حق الكفار عند الزمخشري وسائر المعتزلة مع أنه واجب عليه تعالى عندهم فعلم انه اصلح عندهم فأجاب بقوله ويجوز آهـ وحاصلة ان وجوبه عليه تعالى عندهم يجوز أن يكون لاستيجاب الكفر [العقاب][1201]، عليه تعالى بناء على ما هو المذهب عندهم من وجوب عقاب العاصي عليه تعالى والمغفرة تنافي العقاب فيجب عدم المغفرة لا لكونه اصلح عندهم.
قوله:(ولو سلم ذلك) أي وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح لا ان في كلامه دلالة على ذلك أي على كونه اصلح والتسليم انما يوجه على مذهب معتزلة بغداد[1202] من ان الأصلح في الدين والدنيا معاً واجب عليه تعالى لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير بالنظر الى نظام المجموع من حيث هو اذ يمكن أن يقال بأصلحيه عدم المغفرة في حق الكفار والعاصي بهذا المعنى ردعا للعباد عن الكفر والمعاصي واما على ما ذهب إليه سائر المعتزلة فلا يكون الا ارخاء للعنان وتوسيعا للدائرة [1203]، اذ عدم مغفرتهما ليس اصلح نظرا اليهما لا في علم الله تعالى ولا في الواقع .
قوله:(ان الاصلح) آهـ قائماً جوزه لكونه اصلح على ذلك القدير وان كان الأصلح عدم المغفرة على التقادير الممكنة.
قوله:(على ذلك التقدير المحال) وهو تقدير مغفرة الكفار لأنه محال عند المعتزلة لوجوب عقابهم عندهم .
قوله:(ولو سلم) أي أنه ليس اصلح على ذلك التقدير المحال أيضاً بل الأصلح لهم هو عدم المغفرة ايضا ووجه التسليم هو أن الظه أنه لا يحصل فيهم على ذلك التقدير غير المغفرة وهي بنفسها لا يكون سبباً لكونها اصلح وقد ثبت اصلحيه [1204]، عدمها لهم وسلمت فلا تكون المغفرة الاخلاق الأصلح ذلك التقدير أيضاً.
قوله: (فالتجويز) أي تجويز ترك الأصلح وهو عدم المغفرة .
قوله:(على التقدير المحال) وهو تقديره مغفرة الكفار.
قوله:(لا ينافي الاستحالة) أي استحالة ترك الأصلح عندهم وهو هنا عدم المغفرة مطه سواء كان تركه مقتضى الحكمة البالغة أولاً وذلك لأن المحال جاز ان يستلزم المحال .
قوله:(ولو سلم) أي أنه لا ينافي الاستحالة أي التجوير على التقدير المحال ينافيها وانت خبير بانه لا معنى لتسليم المنافات لما عرفت من جواز استلزم المحال للمحال فالتسليم ليس إلا بمجرد ارخاء العنان إلا أن يقال المراد باستحالة ترك الأصلح استحالته مطه أي على جميع التقادير الممكنة والمستحيلة.
قوله:(وههنا بحث) أي فيما ادعاه أهل السنة من ان ما هو الأصلح ليس بواجب على الله تعالى بحث.
قوله:(أن ترك) آهـ أي ترك ما في فعله حكمة وتركه ليس متضمنا الحكمة اصلا فلا يرد راسا أن هذا الترك انما يكون نجلا او سفها[1205]، او جهلاً اذ لم يتضمن حكمة اما اذا تضمن لها فلا يلزمه شيء منها ولا يحتاج الى الجواب بان ترك ما فيه الحكمة مع عدمه تضمنه أي الترك لحكمه نجل اوسفه او جهل لكنه لو قال أو عجزا ايضا لكان اولى ويمكن ان يجاب عنه بان وجوب ما فيه الحكمة وتركه لم يكن متضمنا لها بل يكون نجلا انما

1201 [العقاب] اضافة من النسخة (ب)
1202 معتزلة بغداد: ومؤسسها هو بشر بن معتمر سنة وفاة 210هـ وهو أحد خرّيجي مدرسة الاعتزال في البصرة، هاجر إلى بغداد في أواخر القرن الثاني وأسّس مدرسة بغداد، والاعتزال في بغداد كان عملياً متأثراً بالدولة، قريباً من السلطان، فظهر هناك رجال مفكّرون على منهج الاعتزال من مشاهيرهم: ثمامة بن الأشرس 234هـ ، جعفر بن المبشّر 234هـ ، جعفر بن حرب 236هـ، أحمد بن أبي دؤاد 240هـ، أبو الحسين الخيّاط 311هـ، أبو القاسم البلخي الكعبي 317 هـ. ينظر: الطوسي، الخواجة نصير الدين، **قواعد العقائد**، ج1/ ص81.
1203 في نسخة ب للدائرة وهي اصوب، وفي نسخة أ للدايرة والصواب ما اثبتناه من نسخة ب
1204 في نسخة أ اصلحيهُ وهي اصوب، وفي نسخة ب اصلح والصواب ما اثبتناه من نسخة أ
1205 في نسخة ب سفها وهي اصوب، وفي نسخة أ اسفها والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

يتصور اذ كانت رعاية الحكمة واجبة ولا زمة عليه تعالى مع أن أول المسئلة كيف وهو لا يسأل[1206]، عما يفعل وله التصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد من غير نجل وسفه اصلا كذا يفهم من كلمات المحقق الدواني في شرحه على العقائد[1207]، العضدية .

قوله:(**المراد**) أي مراد أهل الحق[1208]، بقولهم لا واجب عليه تعالى.

قوله:(في الخصوصيات) لا مطه.

قوله:(وجوابه) أي الجواب عن هذا القائل من طرف الش .

قوله:(انهم) آهـ أي المعتزلة وحاصل هذا هو أن للوجوب بهذا المعنى راجع الى الوجوب بالمعنى الذي ذكره الش ثانياً اذا القدرة على الترك في هذا المعن انما هي بالنظر الى ذاته وهي لا تنافي امتناعه ولزوم الفعل وصدوره عنه تعالى نظرا الى ما ذهب إليه المعتزلة من جعلهم الاضلال بالحكمة نقصا مستحيلاً على الله تعالى فيبطل هذا أيضاً بما ابطل به الش المعنى الثاني من انه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار بفتح العين وهو العيب.

قوله:(ويسندونه الى العناية الازلية) وهي الارادة عندهم بمعنى انها المخصصة قال ابن سينا العناية الازلية الاحاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لغيضان الوجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوقي منه أي ناش من الاول الحق تعالى ونقدس كذا في شرح المواقف.

قوله:(يجب تأويله) وهذا عند من يقول بتأويل المتشابهات ويقوله يوصل والراسخون في العلم بالله في قوله تعالى: **{ وَمَا[1209]**، يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ }[1210]، اما عند من لا يقول بتأويلها ويقف[1211]، على الله في الآية المذكور فلا يجب تأويل النقل الوارد في الممتنعات لكن لا يكون دليلا في حقنا عندهم أيضاً لعدم علمنا به بل علمه عندهم مفوض اليه سبحانه وتعالى والواجب علينا ليس الا التصديق بان كلا من عند ربنا.

نهاية قسم الالهيات :

السمعيات هو:

قوله:(دليل) آهـ فتكون في الآية دلالة على وقوع عذاب القبر.

1206 في نسخة ب يسأل وهي اصوب، وفي نسخة أ يسئل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1207 في نسخة ب القائل وهي اصوب، وفي نسخة أ القايل والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1208 سبق ترجمته

1209 في نسخة ب وما وهي اصوب. وفي نسخة أ لا والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

1210 آل عمران/ 7

1211 في نسخة ب ويقف وهي اصوب. وفي نسخة أ وتقف والصواب ما اثبتناه من نسخة ب

4.34.3. المبحث الرابع :آراء الحيدري الكلامية في قسم الإلهيات :

للحيدري آراء خاص حول بعض المسائل الكلامية، وفي بعض الحالات يخالف الأشعري والتفتازاني والخيالي، أو له تعليقات على بعض آراءهم:

- **رأيه في حدوث العالم:** رأي الحيدري في حدوث العالم هو أنّ العالم مُحدَث والمُحدث لا بُدّ له من محدِث إذن فالعالم له مُحدِث وهو الله أي الذاتُ الواجبُ الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً، كما يقول في شرحه: هل حدوث العالم ينافي ارادة الخالق وقدرته، لو كانت تعلقاتها حادثة لكان الحاصل بها حادثاً فلا يكون واجباً او ممتنعا اذ الحدوث ينافيهما فلا نقض هذا غاية ما يقال في توجيه كلامه وفيه ان الوجوب والامتناع هنا ليس الا بمعنى انه يجب- صدوره عن الفاعل في وقت صدوره بحيث لا يصح منه تركه او يمتنع صدوره عنه بحيث لا يجوز له الفعل الا بمعنى انه يجب وجوده بحيث يكون الفاعل علة موجبة لوجوده او كافية في عدمه حتى يلزم قدم ما يجب او يمتنع فلا يكون ما هو حادث واجباً او ممتنعاً ولإخفاء في ان الوجوب بالمعنى الاول وكذا الامتناع بذلك المعنى يجامع مع الحدوث فلا وجه في توجيه النقض بالإرادة الى جعل تعلقاتها ازلية كما لا يخفى بل النقض بها على تقدير حدوث تعلقاتها اظهر لان تعلقاتها اذا كانت حادثة يكون قبل كل تعلق تعلق علم موجب اذ تعلقه ازلي فيلزم الايجاب والايجاب بالجواب الذي سيذكره قوله ايضا اي كأزلية تعلقات العلم أو كأزلية نفس الارادة .[1212]

- **الوحدانية:** استدل الحيدري ببرهان التوارد والتمانع على التوحيد الله، وهو أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يكون واحداً ، لأنه لو تعدد الإله ، لما وجد شيء من العالم وهو باطل بالمشاهدة، فالتعدد إذن باطل، وإذا بطل التعدد ثبتت الوحدانية، وبيان لزوم عدم وجود شيء من العالم من التعدد : أنهما إما أن يتفقا أو يختلفا ، فإن اتفقا فلا يخلو إما أن يوجداه معاً وهو باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد والاخر إعدامه فلا يخلو إما أن ينفذ مرادهما أو أحدهما وهذا باطل لاستحالة اجتماع الضدين، كما يقول في تعلقاته : بانه لا يقع بينهما التمانع ولو كان ممكنا وانما قال بأحدهما التسليم ان امكان التمانع يستلزم انتفاع تعدد الصانع ثم لا يذهب عليك انه يدل كلامه هذا على ان الضمير في قول الش وهو لا يستلزم انتفاء اه راجع الى امكان التمانع بينهما لا الى عدم تعدد الصانع حيث قال بجواز وجوده بأحدهما وهذا مشعر بتعددهما لكن الوجود بأحدهما ولا تعدد للصانع على تقدير عدم وايضه في ضمير احدهما اعتراف بكونهما صانعين فينافي الوجود بأحدهما فقط مع ان الظ رجوعه الى الثاني كذا قيل وفيه انه يلزم المحذور الذي هربا عنه حكم بان كلامه دال على ان الضمير راجع الى امكان التمانع لا الى الثاني على تقدير حمل كلام المحشي على انه مبنى على جعل الضمير راجعاً الى الامكان المذكور ايضه لان هذا الامكان هنا ليس الآبيين الصانعين لفرض امكانهما مقدماً هنا فالأوجه انه حمل الضمير على ظاهره والمراد بأحدهما احد الصانعين بالفرض وان كان واحدا في الحقيقة فتأمل.

انه لو تعدد الالهة لوقع التمانع بينهما فلم يتكون السماء والارض لان تكونهما إما آهـ ولإخفاء في ان هذا بعيد لان جريان الترديد في تكوينهما يكفيه التعدد ولا يحتاج الى ملاحظة استلزام التعدد لوقوع التمانع فتأمل لكن ذكر الشقوق البعيد في محل الاستظهار والتقوية غير بعيد على انه يفهم ملاحظة وقوعه من قوله تعالى:{ولعلى بعظهم على بعض} المؤمنون/91، لتنزهه عن التمكن فيكون المراد مؤثراً فيهما ومدبراً لهما فيفيد بظاهره نفي تعدد الصانع المؤثر ولا يذهب عليك انه ان جعل في اجليته كان الظه من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر أيضاً.

[1212] ينظر البحث ص 156

آهـ هذا تقرير اخر لبرهان التوحيد بحيث لا يرد عليه منع اللازمة على التقدير ومنع بطلان اللازم على اخر وأيضاً لا يرد عليه ما اورده المحشي على ما في شرح المقاصد وهذا اولى من التوجيه الاول اذا الاحسن توجيه برهانه بحيث يفيد نفي تعدد الواجب مط لا نفي تعدد المؤثر فقط فالضعف الذي اشار اليه بلفظ يمكن ليس الا نظراً الى كونه مخالفاً لما يفيده ظاهر لفظ الآية الكريمة ثم لا يذهب عليك انه يكون المراد بالفساد في الآية عدم التكون بالفعل على هذا التوجيه أيضاً.

لوكان العالم ممكناً على تقدير تعدد الالهة ولا يذهب عليك انه يمكن حمل ما نقله الش في توجيه كون الملازمة قطعية على هذا الوجه ويكون المراد من قوله فلم يوجد مصنوع لا يمكن وجوده فضلاً عن حصوله بالفعل لكن ياباه جعل التعدد فقط مستلزما لإمكان التمانع فيما نقله مع ان المستلزم له في هذا التوجيه بمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء .

اذا انتفى تعدد الالهة في الماضي يكون ما يحصل به التعدد فيما لا يزال وحادثا والحادث لا يكون الها فلا تتعدد الالهة.[1213]

- **رأيه في قدمه (الله تعالى):** يرى الحيدري بإثبات صفة القِدم لله تعالى فقط واثباتها لغير الله كفر صريح، والقِدم لازمٌ لله تعالى لواجب الوجود إذ الواجب لا يكون إلا قديماً لأنه لو لم يكون قديماً لكان حادثاً مسبوقاً بالعدم، وإذا كان حادثاً لزم أن يكون لوجوده مرجّح فيكون ممكناً لا واجباً.

وينكر العلامة الحيدري بتعدد القدماء ، فإن القديم هو الأزلي الواجب الوجوب ، ولا يكون الواجب إلا واحداً ، كما يقول الحيدري: صفة القدم لله تعالى فقط واثباتها لغير الله كفر صريح، صفة للمضاف وهو اللزوم كذا نقل عنه والمراد بكون اللزوم معلوماً كونه بيناً بالمعنى الاخص وهو ان يلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم ومن علمها الجزم بالملازمة ويمكن ان يكون صفة للمضاف اليه أيضاً أي لزوم الكفر الذي يكون ذلك الكفر معلوماً من الملزوم الذي قيل به ضرورة أي وجوباً اذ لا فرق بين هذا وبين الاول حالاً.[1214]

ولا جواز للشيء مع منافيه فلا يجوز الزوال مع كون الشى قديماً فاذا اجاز زول شيء علم عدم كونه قديماً فيكون حادثا كذا قيل لكنه انما يصح اذا كانا من حيثية واحدة اما اذا كانا قديما ممتنع العدم بالغير ويكون جائز الزوال نظر الى ذاته فلا مانع ح من احتمال القدم وجواز الزوال في شيء فليكن السكون في هذا القبيل فلا يتم المق اعنى كونه حادثا.[1215]

لا نسلم لزوم تعدد والقدماء فان القديم هو الازلي القائم بنفسه لا الازلي مطه فلا يلزم مطلقا فلا يلزم من ازليه الصفات كونها قديمة حتى يلزم تعدد والقدماء اذ الصفات غير قائمة بأنفسها.[1216]

- **رأيه في قيام بعض الصفات مكان بعض:** يرى الحيدري أنّه لا يجوز عدم قيام بعض الصفات محل بعض، بحيث أن كل صفة تمثيل ذاتاً ولكن كلها متصلة بالذات القديم، ولا يجوز تجزئة الكل لعدم الانفكاك بين الجزء و الكل .

ليخرج الجزء مع كله فانه لا يجوز أن يتقوم الكلي بدونه أي لا يجوز أن يوجد الكل ولا يكون الجزء داخلا في قوامه.[1217]

وردّ الحيدري على الاشعري بعدم جواز انفكاك الصحة القديمة عن الذات بل إنها متصلة ومتحددة مع ذات بان يكون احدهما معدوماً والاخر موجودا هرباً عن النقض بهما اذ بقيد كونهما موجودين تخرج الاعداد فإنها لا توصف بالغيرية عندهم بناءً على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وبقيد

[1213] ينظر البحث ص 103- 106.
[1214] ينظر البحث ص 116
[1215] ينظر البحث ص 95
[1216] ينظر البحث ص 118
[1217] ينظر البحث ص 121

جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه اصلا كالصفة القديمة مع الذات المقدسة والجزء مع الكل لعدم جواز الانفكاك بين الجزء والكل من الجانبين وهو معتبر في الغيرية.[1218]

وهو يخالف الخيالي وبعض الأشاعرة في عدم صحة شيء من القديمة والذات لقدمهما بل يجب إثباتهما معاً لله تعالى مع أنّ الخيالي وبعض الأشاعرة يرون أنهما موجودان جازا انفكاكهما في حيز أو عدم.[1219]

ويرى في جواز الانفكاك بين الذات والصفات بحسب الوجود فقط.

- **مخالفة الحوادث:** أثبت الحيدري صفة المخالفة الحوادث لله تعالى، وهو أن الله لا يشبه شيئاً من الاشياء من خلقه، ولا يشبه شيء من خلقه لأنه سبحانه واجب الوجود وغيره ممكن وهو قديم وغيره حادث وهو باقي وغيره فإن هو خالق وغير مخلوق فلا مماثلة بينه وبين خلقه ولا مشابهة، لأنه لو لم يكن مخالفاً للحوادث لكان مماثلاً للحوادث، ولو كان مما ثلاً لها لكان حادثاً وهو باطل وإذ بطلت مماثلته للحوادث ثبتت مخالفته لها، كما يقول : أن مراده بما صرح به ليس الا وجوب الاشتراك في جميع اوصاف ما به المماثلة بين الشيئين في تحقق المماثلة بينهما الا ان المماثلة بين الشيئين لا تتحقق الا باشتراكهما في جميع الاوصاف كيف وهذا ممتنع فلا يناقص قوله فلا مماثلة آهـ لان هذا القول في نفي المماثلة بين علمه تعالى وعلمنا وهو انما يتم اذا لم يشتركا في شيء من الوجوه اذا الاشتراك بينهما بوجه كاف لتحقق المماثلة بينهما نعم إنما تتحقق المماثلة بينهما اذا اشتركا في وجه اذا اشتركا في جميع اوصاف هذا الوجه ولعله لهذا نفي تحقق المماثلة بينهما بشيء من الوجوه على السلب الكلي والا فكيف ينكر الاشتراك بينهما في اصل انكشاف المعلوم بهما لكن لا يشتركان في جميع اوصاف هذا الانكشاف وهو ظه وقس عليه ان اشتراكا نفي وجه اخر بالجملة العلمان من قبيل الشيئين للذين تحتمل المماثلة بينهما بحسب بادى الراي فلا يناقض ما يدل على أن، الاشتراك ببعض الوجوه كاف في المماثلة لما صرح به من انه انما تثبت المماثلة بين الشيئين عندنا اذا اشتراكا في جميع اوصاف ما به يماثل احدهما الاخر وهو ظه ولا يلتفت الى ما قيل من أن معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه انه ليس لإثبات المماثلة وجه اصلا وح لا يناقض التصريح بل التصريح مؤيد له لأنه يقتضى بقاء التصريح على ظاهره مع أن ظاهره غير صحيح كما عرفته وسيجيئ في كلام الش أيضاً.

قال الحيدري: ولا يجرى عليه زمان اي ليس وجوده وحودا زمانياً فان الوجود الزماني هو الذي، لا يمكن حصوله الا فيه كما أن المكاني هو الذي لا يمكن حصوله الا في المكان وكذا ليس آنياً اما عند الفلاسفة، فلان الزمان عندهم مقدار حركة محدد الجهات فلا يتصور ان لا يمكن بدونه ما لا تعلق له بالحركة والجهة اصلا ويوضحه أن التغيير، التدريجي زماني بمعنى انه مقدر به ومنطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الرقعي متعلق بالآن الذي هو ظرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا يكون متعلقاً الا بالآن ولا بالزمان نعم وجوده تعالى مقارن للزمان مع حصول واما انه زماني اواني اي واقع في احدهما فلا، واما عند المتكلمين فلان الزمان متجدد يقدر به متجدد اخر فلا يتصور تقدير، القديم به وهذا مما لا يعرف خلاف فيه غير أن المذهب المجسمة يجير اليه كما يجرى الى المكان والجهة.

يعتبر في التجزى انقسام المتجزى الى اجزائه يكون تركيبه منها أولاً ولم يعتبر في التبعض ذلك بل هو اعم ويحتمل أن يكون المراد انه اعتبر فيه اي في التبعض عدم الانقسام الى هذه الاجزاء بل الى الأجزاء المقدارية التي لم يكن التركيب منها والمراد بالانحلال الانقسام والتجزى اطلق عليه الانحلال اشارة الى ان تقسيم الكل الى اجزائه ليس تقسيما حقيقة بل انما هو محض تحليل والتقسيم الحقيقي ليس الا تقسيم الكلي الى جزئياته على ما هو المقرر ولم يرد به بطلان التركيب بنفسه وعوده الى اجزائه الاصلية على ما توهم فقيل هذ سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التجزى والتبعض وذلك

[1218] ينظر البحث ص 119

[1219] ينظر البحث ص 119

لان الانحلال عبارة عن بطلان التركيب وعودة الى اجزائه الاصلية وان التجزى والتبعض عبارتان عن الانقسام مط انتهى .[1220]

- **آراء الحيدري في علم الله تعالى :** يرى العلامة الحيدري أنّ علم الله تعالى صفة حقيقية أزلية قائمة بذاته تعالى وهو عين ذاته، وهي صفة وجودية وليست عدمية كالصفات السلبية أو اعتبارية كالصفات المعنوية وليس كما تزعم المعتزلة من أنه تعالى عالمٌ بذاته وقادرٌ بذاته أي لا علم له ولا قدرة، وإنما علم الله تعالى كلي وجزئي وعلمه شاملٌ للكليات والجزئيات فينكشف بها جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، وهو يوافق السادة مذهب الأشاعرة، وردّ العلامة الحيدري على الفلاسفة في تصديق صفة القدرة والعلم اللازمان لذاته تعالى، لأن الفلاسفة ينكرون صفتا العلم والقدرة ،إذ يقول الحيدري: إنّ الفلاسفة زعموا عدم علمه بالجزئيات مطلقا سواء كان على وجه كلي او جزئ مع انه ليس كذلك بل انما زعموا عدم علمه تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة والمتشكلة وان لم تكن متغيرة عندهم كالأفلاك وما فيها من الكواكب والتداوير واجزائها بوجه جزئ ولا يزعمون عموم عدم علمه تعالى بها بوجه كلى أيضاً بل يثبتونه الا شرذمة قليلة منهم ينفون علمه تعالى مطه لكن الكلام ليس معهم والا لم يكن لتخصيص والش زعمهم بعدم علمه تعالى بالجزئيات وجه لكن كان على المحشي ذكر كونها متشكلة ومتغيرة ايضه ثم اعلم ان مستندهم في الجزئيات المتغير هو انه تعالى اذا علم مثلاً ان زيداً في الدار الان ثم خرج زيد عنها فأما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها أو يبقى ذلك العلم بحاله من غير حصول العلم بعدم كونها فيها. [1221]،

وإثبات كون العالم صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى، بلا واسطة فانه ينافي كونه عالماً بواسطة مع انهم لو نفوا العلم عنه بالمعنى المذكور لفهم منه انه عالم وله علم لكنه ليس صفة حقيقية فيكون عالماً بتوسط هذه الصفة الغير الحقيقية فينافي نفيه بذلك المعنى لقولهم هذا فعلم أن مرادهم نفيه وبالكلية لكن يرد انه يمكن ان يقال مرادهم أن انكشاف الاشياء له تعالى إنما هو بذاته لا بواسطة صفة موجودة قائمة بذاته تعالى حقيقة بل لا يلزمهم منافات كون العلم صفة اعتبارية لهذا القول لأنه ح يكون مثل العالمية في انه انما يحصل بعد انكشاف الاشياء على ذاته تعالى بذاته عندهم فكيف يكون واسطة في الانكشاف المذكور له تعالى.[1222]،

وعلم عين ذاته فانه يقتضى ان لا يكون علمه اعتبارياً مع انهم لو نفوا العلم عنه بالمعنى المذكور لفهم منه انه له علماً لكنه صفة اعتبارية فينافي هذا القول فعلم ان مرادهم ليس ذلك بل نفيه راساً لكن لا يذهب عليك ان هذا القول بعين ان يكون مرادهم ذلك والا يلزم عليهم نفيهم له سبحانه وتعالى الا ان يقال المراد بالعينية اثبات نتيجة العلم له تعالى فنفي العلم بالكلية لا يستلزم نفيه تعالى وان لم يكن بالمعنى المذكور لكنه ح لا يكون في قولهم في العينية اباء عما ذكره كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله وعلم عين ذاته عطف تقسيمه لقوله عالم بالذات ووجه الاباء هو ما ذكرناه في الحاشية المتعلقة بذلك القول وقد عرفت الا يراد عليه أيضاً هناك فلا تفعل.[1223]

ويردّ الفلاسفة في تصديق صفة القدرة والعلم اللازمان لذاته تعالي، فإنّ الفلاسفة يرون أنهما صفتان مؤثران على وفق الإرادة تخرج المعدوم في العدم الى الوجود عند تعلقها به والعلم صفة من شانها كشف الاشياء عند تعلقها بها وذاته تعالى ليس صفة، فيقول ما يترتب عليهما يترتب على ذاته أيضا، وليس هذا من صدقهما عليه في شيء اللهم إلا أن يقال الكلام على سبيل التزام، يقال القدرة ما يؤثر على وفق الإرادة، والعلم ما من شانه كشف الاشياء لإخفاء في صدقهما على ذاته تعالى لكن لو كان مرادهم بهما هذا المذكور لما ساغ لهم نفيها .[1224]

[1220] ينظر البحث ص 109-111
[1221] ينظر البحث ص 112
[1222] ينظر البحث ص 114
[1223] ينظر البحث ص 115
[1224] ينظر البحث ص 115

- **رأيه في بطلان قول النصارى للتعدد الآلهة**: أن العلامة الحيدري يرد على النصارى بتعدد الآلهة وفكرة الثالوث، ويقول أن الاعتراف بقدماء الثلاثة متغايرة موجود في الخارج حقيقة هذا مناف للقول بالنفسية بالمعنى المذكور، ولا يلائم قولكم باتحاد الذات معها ولا تكون القديم إلا واحداً ذلك الجوهر الواحد القائم بذاته، إذ يقول في شرحه: وان قول الفلاسفة والمعتزلة بعدم جعلهم الذات نفس كل من الصفات وانما جعلوا مجموعة الصفات نفس الذات فمن هناك خالف قولهم ما يعتقده النصارى من فكرة الثالوث، بأنها لا يلائمه بانتقال اقنوم العلم اذ لا يكون الموجود ح الا الجوهر القائم بذاته ولا معنى لانتقاله اللهم إلا أن يكون قولهم به سامحة ويكون المراد وانما يترتب على صفة العلم يترتب على بدن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام لكنه يلزم لزوماً ظاهراً على هذا أيضاً كون عيسى الها عندهم فيلزمهم التعدد المستحيل أيضاً نقل عنه واقول في جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات بناء على عدم الاستحقاق للألوهية من لم تجتمع فيه الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى بل جعلوها متغايرة فح يكون قولهم بالقدماء الثلثة ملائماً ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات أن يكون القديم واحدا لا ثلثة انتهى ولا يذهب عليك انه بهذا الجواب لا يلائم قولهم بالقدماء الثلثة لما وجه به كلامهم به من الميل الى كون الصفات نفس الذات على ما هو المراد بالملائمة هنا اذ النفسية هنا إنما هي بالمعنى الذي قالت الفلاسفة به وكذا المعتزلة على ما نبهتك عليه والا لم يكن ما ذكره توجيهاً لكلامهم وهو ظاهر ومعلوم أن الاعتراف بقدماء ثلثة متغايرة موجودة في الخارج حقيقة على ما يؤل اليها محصل هذا الجواب منافٍ للقول بالنفسية بالمعنى المذكور نعم يكون جواباً عما يمكن أن يقال بناء على أن يريدوا باتحاد الذات مع تلك الصفات المعنى الذي تلزمهم عليه غاية الجهالة من ان قولكم بالقدماء الثلثة لا يلائم قولكم باتحاد الذات معها اذا الاتحاد معها تقتضي أن لا تكون القديم إلا واحدا منها اذ كل منها ح ليس الا ذلك الجوهر الواحد القائم بذاته وكونه جواباً عن هذا ظاهر اللهم إلا أن يقال انما اراد فيما نقل عنه الجواب عن هذا والمراد أقول في جوابهم ان قيل عليهم ان واحدة القديم لازم على قولهم بالاتحاد وان لم يريدوا به النفسية بالمعنى الذي ذكرناه في التوجيه فلا يلائم قولهم بالقدماء الثلثة ويكون المراد بملائمة قولهم بالقدماء الثلثة فيما نقل بملائمة لقولهم بهذا الاتحاد.[1225] و القول بدخول الوحدات قوله بدخول العدد بناء غير ان امتياز مراتب الاعداد بعضها عن بعض ليس الا بالمادة لا بصور داخلة فيها والخواص اللازمة لها مستندة الى نفس مرادها كما أن الخواص اللازمة لذوات العقول مستندة الى ذواتها ومنع لزوم تعدد الماهية اذا تركبت العشرة مثلا من جميع الاعداد التي تحتها وانما يلزم ذلك لو كانت الخمستان غير ستته واربعة وسبعة وثلاثة وثمانية واثنين وتسعة وواحد، وليس كذلك اذا الامتياز ليس الا بالمادة ومادة الخمستين ليست الا عشرة وحدات وكذا ماده الاخرى اللهم إلا أن يقال المراد بالاتفاق اتفاق القدماء ومستندهم وفي ذلك انه لو تركبت العشرة مثلا من الاعداد التي تحتها فأما ان تكون مركبة من بعضها دون بعض وهو باطل لكونه ترجيحاً بل مرجح او من جميعها وهو ايضا باطل لأنه يلزم تعدد الماهية لشيء واحد وهو العشرة مثلا فإنها كما تحصل بخمستين كذلك تحصل بستته واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات وقد عرفت مبنى مستندهم وردهم.[1226]

- **رأيه حول خبر الصادق المؤيد بالمعجزة:** رأى الحيدري أن خبر الصادق وهو المطابق للواقع، وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة يفيد العلم اليقين النظري، فيقول الحيدري: المعجزة تدل عنده عقلاً على صدقه في دعوى الرسالة التي محصلها تبليغ الاحكام فتدل عقلا على صدقه في دعوى بعضها فتدل على صدقه في جميعها ايضاً عقلا والا يلزم الترجيح بل مرجح وليست دلالتها على صدقه في جميع ما اتى به من الاحكام عادية فقط بناء على ان عدم صدور المعجزة عن يد الكاذب عادى على ما توهم أنه ان سلم فإنما يدل على ان

[1225] ينظر البحث ص 118
[1226] ينظر البحث ص 118

تميز المعجزة عن غيرها عادى ولا يدل على انه بعد ما علم أن الظ معجزة تكون دلالتها على صدقه فيما اتى به أو عادية ايضاً والكلام انما هو في الثاني وايضه يمكن أن يقال دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به اه ثابتة لأنها تدل على صدقه في دعوى الرسالة وقد عرفت أن محصلها تبليغ الاحكام وقد ثبتت عصمة الرسول بالأدلة فلا يكون كاذبا فالعصمة من لوازمه فلولم تكن العصمة بان جاز كذبه بطلت دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة اذ لا وجود للملزوم مع انتفاء اللازم لكن يأبى هذا التوجيه قوله هذا في الامور التبليغية آهـ والمراد بهذه الأمور ما يبلغه الرسول الى الخلق من الله تعالى من الاحكام والمواعظ.[1227]

- **رأيه حول وجود علة لكل موجود:** فالعلة عند الحيدري واجب ، وذلك لان اصل وجود هذه السلسلة انما هو لان كل ممكن موجود لابد ان تكون له علة موجودة وممكن ما موجود فلو لم يكن علته واجباً لكانت له علة موجودة ممكنه ولتلك العلة ايضاً كذلك وهكذا فأما ان تتسلسل العلل أو تدور ثم ينتقل الكلام الى المجموع لأنه ايضاً موجود ممكن محتاج الى علة وعلته اما نفسه او جزء أو خارج عنه والا ولان باطلان لامتناع كون الشى علة لنفسه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات الموجود يكون واجباً لذاته كما فصله الش أيضاً فبهذا السلسلة هو المعلول الاخير واذا كان مبدء السلسلة هو يكون التسلسل في جانب العلل.[1228]

عنه بعين يمكن ان يراد باللازم ذلك أي عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة وتقرير الدليل ح هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او بأحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا مما لا يخفى بعده فتأمل وقوله فيما نقل عنه لامتناع آهـ متعلق بقوله فيه امكن ان لا يوجد وبطلان الشقوق قد علمته فيما سبق لكن في قوله امكن ان لا يوجد آهـ توهم خدشة اذ يفهم منه جواز وجوده ايضاً وليس كذلك ويدفع بان عدم كونه كذلك انما هو على تقدير وقوع التمانع بالفعل لا على تقدير امكانه أيضاً لجواز ان لا يقع مع ان الكلام على التقدير الثاني دون الاول.[1229]

- **رأيه حول موضوع الزمان وقدمه:** ان قديم الزماني أيضاً من خواص الواجب بل الاول أيضاً لا يوافق مذهبهم من حيث ان القديم عندهم هو ما لا يسبق عدمه على وجوده مطه سواء كان قائماً بنفسه أولاً.

وقد سبق منه أيضاً ان سبق القدرة والاختيار على وجود الممكن يجوز أن يكون بالذات لا بالزمان على ان السابق ليس الا ان كل ممكن صادر بالاختيار محدث إلا أن كل ممكن محدث مطه وصفاته تعالى ليست صادرة عنه تعالى اختيارا بل ايجاباً على ما هو التحقيق والش انما ذكر هناك ان كل ممكن محدث وجهاً للاستصعاب بناء على كونها صادرة بالاختيار وكلامه هنا مبنى على ما هو التحقيق فلا مخالفة [1230]. قال المص ولا يجرى عليه زمان اي ليس وجوده وحودا زمانياً فان الوجود الزماني هو الذي لا يمكن حصوله الا فيه كما أن المكاني هو الذي لا يمكن حصوله الا في المكان وكذا ليس آنياً اما عند الفلاسفة، فلان الزمان عندهم مقدار حركة محدد الجهات فلا يتصور ان لا يمكن بدونه ما لا تعلق له بالحركة والجهة اصلا ويوضحه أن التغيير التدريجي زماني بمعنى انه مقدر به ومنطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الرقعي متعلق بالآن الذي هو ظرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا يكون متعلقاً الا بالآن ولا بالزمان نعم وجوده تعالى مقارن للزمان مع حصول واما انه زماني اواني اي واقع في احدهما فلا واما عند المتكلمين فلان الزمان متجدد يقدر به متجدد اخر فلا

[1227] ينظر البحث ص 81
[1228] ينظر البحث ص 98
[1229] ينظر البحث ص 106
[1230] ينظر البحث ص 119

يتصور تقدير القديم به وهذا مما لا يعرف خلاف فيه غير أن المذهب المجسمة يجير اليه كما يجرى الى المكان والجهة.[1231]

- **رأيه حول جواز انفكاك الصفتين من حيث الوجود العام لا من حيث حيز والمكان:** اذا اكتفى في امكان انفكاك الاعم مما يكون بحسب الوجود او الحيز بان يكون بأحد الجانبين بحسب الوجود فقط في الجانب الاخر بحسب الحيز فقط ويعد هذا انفكاك من الجانبين مع ان المتبادر على تقرير ان يكون المعتبر امكان الانفكاك منهما هو ان يمكن الانفكاك من كل منهما في الوجود او من كل منهما في الحيز ولا يكفي في الامكان الانفكاك من الجانبين امكان انفكاك احدهما في الوجود فقط كالباري تعالى والاخر في الحيز فقط كالعام واذا كان المراد من الانفكاك المعنى الاعم وقد اجيب ايضاً بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين بحسب الوجود الخارجي في نظر العقل بان يصح منه تعقل وجود احدهما مع عدم الاخر وحينئذ لا نقض بالباري تعالى مع العالم اذ لا شبهة في انه بتعقل الباري تعالى موجودا مع تعقله العالم موجودا وايضاً يصح منه تعقل العالم موجودا مع تعقل الباري تعالى معدوماً وهذا لا يكون تعقلا محالاً حتى لا يصح من العقل بل المتعقل محشي كيف ويفرض عدم الباري مع وجود العالم فيستدل لوجوه على وجود الباري بخلاف الصفات مع الذات والجزء مع الكل فانه لا يجوز الانفكاك من الجانبين فيهما بهذا المعنى لان تعقل الكل بدون الجزء وكذا تعقل الصفة بدون الموصوف تعقل مح ايضه اي كما انه تعقل امر محشي[1232].

- **رده للمتكلمين القائلين بأن علم الله لا يتعلق بالعدم ليس ذاتاً الصرف لكونه:** يرى الحيدري سوى ذاته وصفاته اذ لا قديم غيرها موجودا في الخارج عند المتكلمين فالمخلص اما القول بان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والاشياء من الازل الى الابد معلومات الله تعالى بالفعل في الازل بحيث لا يغرب عن علمه مثقال ذرة ولا اصفر من غير ان يدخل في علمه كان وكائن وسيكون بل على وجه متعال عن الزمان والتغير بل انما هي بالنسبة الى علومنا لكن ينتقض برهان التطبيق بها ان لم يجعل علمه تعالى بها صورة بسيطة اجمالية على ما ذهب اليه المحقق الدواني وان جعل علمه بها عبارة عن هذ الصورة فيرد ان الصورة الواحدة كيف تنطبق على الامور المتعددة بل الغير المتناهية بحيث لا يغرب عن العلم وجه جزئي من تلك الامور واما جعله صفة حقيقية وجعل التميز الموجب بالفتح لها عبارة عن الصورة الحاصلة على ما ذهب اليه المحشي فيما سبق وعلى التقدير من لا تعلق حادثاً تأمل وتمام تحقيق العلم يحتاج الى بسيط لا يسعه مجال هذه الحاشية.[1233]

مع أن الواحد من العشرة ليس إلا أنه غير مغاير لكل من اجزئها اذ نفسه أيضاً من الاجزاء لا أنه غير مغاير لمجموعها ايضه نعم الواحد لا على التعيين كذلك والكلام ليس فيه لكونه كليا غير موجود في الخارج ، سواء كان التعليق قديما او حادثا لا يذهب عليك ان هذا التعميم ليس بشيء اذ لو كان التعلق القديم بحيث لا يخرج عن علمه شيء عنده فالتعلق الحادث غير محتاج اليه بل ممتنع لكونه تحصيلا للحاصل بغير هذا التحصيل وان لم يكون التعلق القديم كذلك خرج بعض ما يمكن تعلق علمه به عن علمه تعالى في الازل وهو نقض يجب تنزيهه تعالى عنه بل يلزم على القائلين بان العلم اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة وتعلق عدم علمه تعالى في الازل بالحوادث لعدم وجودها ح لا في العلم ولا في الخارج إما عدم وجودها في الخارج فيه فظه واما عدم وجودها في العلم فلأن العلم عندهم ليس صورة حاصلة حتى توجد تلك الحوادث فيه بصورها فلو تعلق العلم بها فيه في الازل لزم التعلق بين العلم والمعدوم الصرف وهو بديهي البطلان وما لم يتعلق العلم بها لا تكون معلومة بالفعل له سبحانه وتعالى فهي غير معلومة له تعالى بالفعل في الازل بل المعدومات الازلية ممكنة كانت أو ممتنعة وكذا عدمات تلك المعدومات أيضاً لا تكون معلومة بالفعل له سبحانه تعالى بناء على ان

[1231] ينظر البحث ص 110
[1232] ينظر البحث ص 121
[1233] ينظر البحث ص 123

المعدوم ليس بشيء اي ليس ذاتاً متقرراً في الخارج عارياً عن صفة الوجود على ما هو التحقيق اذ يلزم من تعلق العلم بها التعلق بين العلم والمعدوم الصرف ايضاً بل لا يكون ح معلوم له تعالى في الازل[1234]

- **رده للكرامية حول موضوع الحدوث:** لحيدري يرى أن كلام الله تعالى غير مخلوق كمعنى، وأما اللفظ المؤلف من الأصوات والحروف فهو مخلوق فيسمى (الكلام النفسي)، فالكرامية يرون حدوث المنتظم من الحروف والاصوات ويقولون أنه قوله تعالى قائم بذاته حادث بالقدرة ويجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى واما كلامه تعالى فهو قديم عندهم أيضاً لكنهم يفسرون بالقدرة على التكلم وقد سمعت تفصيل هذا فيما سبق ويمكن ان يقال مراد الش انه مع ذلك أي كونه عرضاً من جنس الاصوات والحروف فهو قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية أيضاً لكن يبقى الكلام في جعله كلام تعالى عرضاً من جنس آهـ عند الكرامية مع هذا قوله تعالى لا كلام له تعالى عندهم كما عرفته انفا بل لا رد عليهم في نفي كونه من جنس الاصوات والحروف اذ هم أيضاً قائلون به لكن في جعله كلاماً نفسيا مغايرا السائر الصفات رد عليهم اللهم إلا أن يقال المراد في جعل القائم بذاته الكلام النفسي وعدم جعل ما هو جنس الحروف صفة قائمة بذاته تعالى على ما يفهم من سياق كلام المص رد عليهم وعلى الحنابلة ويجعل الكلام في قوله بان كلامه بمعنى القول ويرتكب ما ذكرناه في قوله ومع ذلك فهو قديم اذ ح لا يكون على ما هو مراد الش عبار لكنه تكلف أو يقال ليس مراده بالكرامية جميعهم بل بعضهم وقد اطلع الش على بعض منهم قائل بان كلامه من جنس الحروف و الاصوات مع كونه قديماً كالحنابلة وبعدم الفرق بين الكلام والقول فانه ح أيضاً يتم ما ذكره الش من غير خلل وتكلف[1235].

- **رأيه حول موضوع رؤية الله تعالي** : يرى الحيدري أنّ رؤية الله تعالى جائزة في العقل وواجبة بالنقل وأنّ رؤية الله تعالى معقولا بدليل وجوده، وذلك لان حاصل الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات هو ان خبر حاصل دليلكم على ان العلة لصحة روية الاعيان والاعراض هو الوجود خبر العلة المشترك بينهما وبين الواجب فتصح رويته أيضاً هو ان خبر دليلكم هذه الصحة حكم مشترك بينهما ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة اذ الواحد لا يعلل بعلتين مع ان المقدمة الاخيرة ممنوعة اذ ما لا يعلل بعلتين ليس الا الواحد الشخص دون النوعي كالحرارة مع ان صحة الروية من الثاني دون الاول فدفع هذا عن الطريق المذكور أي الدليل المذكور لأهل السنة انما يكون بإثبات المقدمة الممنوعة وليس في كلام الش ما يفيد اثباتها بل انما يفيد كلامه هذا اثبات ان التعلق في الواقع امر مشترك لا ان الواحد النوعي لا يعلل بالمختلفات نعم هو جواب عن الاعتراض بتغيير الدليل وهو انما يدفعه عن المقام لا عن الطريق المذكور هذا ما اراده وانت خبير بانه يمكن أن يجعل كلام الش ابطالاً لسنده اذ يلاحظ في سنده جواز كون صحة الرؤية من النوع الذي يعلل بالمختلفات ولا شبهة في ان كلام الش مبطل لهذا .[1236]

واذا كان معنى الارادة الغير المجبرة هو الرضاء بالطاعة من الفاسق والايمان من الكافر يكون مذهب المعتزلة وهو كون الطاعة والايمان مراداً من الفاسق والكافر بإرادة غير مجبرة عين مذهب اهل السنة من كونهما مرضيين منها فكما انه لا يلزمهم نوع نقض ومغلوبية بعدم وقوع المرضى كذلك لا يلزمان على مذهب المعتزلة اذ لا فرق بينه وبين مذهبهم.[1237]

وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به أيضاً لأنه انما يقول بامتناع الروية في الواقع فيقول بان الذهن فرضها اذا خلى ونفسه لا بانها مما يلزم من فرضه عدمه حتى لا يقول بإمكانها الذهني وايضا اورد على الش ان هذا لا يدل على ما هو المدعى هنا من كون الروية جائزة بحسب العقل اذ عدم حكم العقل بالامتناع اعم من حكمه

[1234] ينظر البحث ص 123

[1235] ينظر البحث ص 132

[1236] ينظر البحث ص 147

[1237] ينظر البحث ص 151

بالجواز والعام لا يدل على الخاص ويمكن الجواب عن الايرادين بان مراد الش هو ان العقل لم يحكم بامتناعه ويحكم بجوازه بحسب نفس الامر والوقع لا بانه يمكن له فرضه فقط سالم يطلع على برهان على امتناعه وهنا ولم يطلع عليه بل اطلع على برهان على امكانه وح عدم ورد شيء من الايرادين ظاهر ولا ينتقض بالجسمية وامثالها من الممتنعات النظرية بان يقال اذا خلى العقل ونفسه لم يحكم بامتناعها مالم يقم برهان على ذلك والاصل عدمه فانه اطلع على براهين امتناعها واما دفع ما ذكره المحشي بان اعتراف الخصم بالإمكان الذهني إنما هو عند تصوره تعالى لا على وجه التجرد اما اذا تصوره به فلا يعترف به فلعل الش بنى كلامه على هذا فليس بشيء لان ما يمتنع به الرؤية عند الخصم ليس من اللوازم الذهنية للمجرد حتى لا يجوز للذهن فرض رويته والا يلزم من الغرض عدمه فلا يكون الخصم معترفا بالإمكان الذهني اذ تصور ذاته تعالى على وجه التجرد بل هو من لوازمه الخارجية فلا يمتنع رويته الا بحسب الواقع عنده فتكون ممكنة ذهنا عنده وان تصور ذاته تعالى على وجه التجرد ثم اعلم انه ما لم يثبت جواز الروية عقلا لا تثبت وجوبها نقلا في الاخرة اذ الدليل النقلي إنما يجب ابقاؤه على ظاهره ويفيد العلم بمضمونه الظه اذا لم يكن ظاهره مما يمتنع بحسب العقل والا يجب تأويله وجعله موافقا لما يجوزه العقل الصريح ولذا قدم القول بجواز الرؤية على القول بوجوبها نقلا في دار الاخرة .[1238]

إذ استدل بضرورية هذا الفرق على روية الاعيان والاعراض مع ان كون هذا الفرق برؤية البصر انما هو بعد كونها مرئيتين وما هذا الا مصادرة ويمكن ان يقال المدعى بديهية وما ذكره من الفرق تنبيه فلا مصادرة لكن يرد بعد انه اذ كان المراد الفرق برؤية البصر لا يكون المنبه اجلى من المنبه عليه لكن لا يذهب عليك ان هذا كله لا يفيد الخصم وهو المعتزلة لانهم قائلون بروية كل من الاعيان والاعراض لكنه مفيد للفلاسفة لانهم لا يقولون الا بروية الاعراض من الالوان والاضواء، كيف ولو كان هذا مفيد لكان سبحانه وتعالى مرئياً بالفعل في الدنيا لانا نفرق بينه وبين غيره بالبصر أي باستعمالها اذ باستعمالها في المشاهدات نستدل على ثبوت ما يتميز هو تعالى به عن غيره له سبحانه وتعالى .[1239]

- **رأيه في اختيار الفعل** : يرى الحيدري أنّ أفعال العباد وإن كانت مخلوقة لله تعالى إلا أنّها واقعة باختيار العباد، ولذا يُثابون بها وإن كانت طاعة، ويعاقبون عليها وإن كانت معصية، وأن الله تعالى خالق للفعل والعبدُ كاسِبٌ له، والعبدُ يحاسب على كسبه الفعل فيثاب على كسب الطاعة، ويعاقب على اكتساب المعصية، وهو يقول في شرحه: ان يكون التكليف داعيا لاختيار العبد الفعل المأمور به أو كف النفس عن الفعل المنهى عنه فيخلف الله تعالى فيه بطريق جرى العادة عقيبه الفعل والترك بناء على ان ارادة الله تابعة لاختياره فهو المغوت لنفسه خلق الخير فيه والجالب لنفسه خلقه فيه أو على نفسه خلق الشرقية وباعتبار هذا الاختيار الذي قد يترتب على داعي التكليف وقد لا يترتب عليه يصير الفعل طاعة او معصية ويصير مصححا للثواب أو العقاب لا سبباً موجباً لاستحقاقها اذ لا واجب عليه تعالى عند الاشعري وانت خبير بان هذا انما يتم فائدة للتكليف عند الاشعري لو كان هذا الاختيار من العبد استقلالا عنده مع أنه ليس كذلك بل هو ايضا منه سبحانه وتعالى وكذا لا فائدة له في ترتب استحقاق الثواب والعقاب ح بل الحق في الجواب عن ترتبهما ما مر والجواب عن عدم فائدة التكليف هو ما ذكرناه انفا جواباً عنه على مذهب الجبرية أو يقال فائدته هي ان تعرف سعادة من يتمثل به وشقاوة من لا يتمثل به بالجملة أنه علامة السعادة والشقاوة والازليين .[1240] والنقض بأفعال الباري تعالى بالعلم ظاهر وهو أن يقال أن الله تعالى يعلم وجود فعله الاختياري فيكون واجباً أو عدمه فيكون ممتنعا والا يجاز انقلاب علمه جهلا ولا إختيار مع الوجوب أو الامتناع مع ان المدعى متخلف لأنه مختار في افعاله الاختيارية اتفاقاً. والنقض بأفعال الباري بالعلم والارادة حاصلة أن الاختيار عندنا هو صحة ارادة الضد حال ارادة الشى

[1238] ينظر البحث ص 145
[1239] ينظر البحث ص 145
[1240] ينظر البحث ص 154

ولإخفاء في انه كان يصح في الازل أن تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل أو بالفعل بدل الترك وليس تعلق العلم الموجب قيل تعلق الارادة اذ لا قبل للأزل فلا إيجاب ولا امتناع في الافعال الاختيارية للباري تعالى بالعلم والارادة حتى بتوجيه النقض بها سبب تعلق العلم او الارادة بخلاف ارادة العبد فأنها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين هذا وفيه انه لا قبل للازم بالزمان إما بالذات فيتصور أن يكون له قيل والظاهر ان تعلق العلم مقدم على تعلق الارادة بالذات وح لا يكون تعلق ارادته تعالى بالترك مثلا بدل الفعل صحيحا لتعلق العلم قبلها بالفعل ولو بالذات فيسلب الاختيار بتوجيه النقض بكل من العلم والارادة ويحتاج الى ما اختاره الش من الجواب من ان الوجوب بالاختيار محقق له لا منافٍ فتأمل.[1241]

وأن صرف قدرته ـحاصله انه لا يستلزم المدعى وهى مغايرة قصد استعمال القدرة للقصد الذي تحدث القدرة عنده بالذات إنما يكون كذلك أن لم يجز تقدم الشيء باعتبار ذاته وتأخره باعتبار وصفه مع انه جائز فيجوز أن يكون القصد متقدماً على القدرة باعتبار ذاته متأخرا عنها باعتبار اتصافه بانه صرفها وقصد استعمالها فلا يكون القصد ان متغايرين ذاتا هذا ما اراده لكن بقى الكلام في تعقل اتصاف القصد المتقدم بكونه صرف القدرة ولست من المتعلقين له إلا أن يقال المراد اتصافه بكونه سبباً لصرفها لكنه ح يكون متقدما بحسب الوصف ايضا نعم كسب العبد متقدم على خلق الله تعالى فعله ذاتاً ومتأخر عنه وصفا اذ صرف العبد قدرته وارادته لا يوصف بكونه كسبا ما لم يخلق هو تعالى فعله المكسوب واين هذا من ذاك .[1242]

ويقول ان القدرة الحادثة وهي قدرة العبد ليس مؤثرة عنده فكيف يصح ان يقال أنه أن اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائطه التأثير وحاصل الجواب انهم فسروا التأثير هنا بما يعم الكسب بان قالوا المراد به تحصيل الفعل حقيقة كما هو عند المعتزلة او عادة وبحسب اللغة كما هو عند أهل السنة وح لإخفاء في شموله لصرف العبد قدرته وارادته الى الفعل الذي قد سبق أنه الكسب فانه تحصيل له عادة وبحسب انتساب الفعل اليه بحسب اللغة فصار حاصل ما ذهب اليه البعض ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أي حقيقة كما هو عندكم ايها المعتزلة او مع جميع جهات حصوله معها سواء كانت علة عادية كما ذهب اليه صاحب التبصرة أو شرطا عاديا لتأثير الفاعل كما هو مذهب الجمهور على ما هو عندنا مشاعر اهل السنة ولإخفاء في إنه ح لا ورود للاعتراض المذكور فقوله مع جميع جهات آهـ اشارة الى مذهب المعتزلة وقوله او معها الى مذهب أهل السنة ولكون ما ذهب إليه البعض محاكمة بين الفريقين اشار في بيان حاصله الى مذهبين

إذ لا ورود للاعتراض المذكور على ما قاله الآمدي راساً وهو ظاهر ومن هذا عرفت انه حملت العلية في كلام صاحب التبصرة على انها من شانها التأثير على ما سبق انفا لم يرد والاعتراض راسا بناء على ما ذهب إليه صاحبها أيضاً.[1243]

وانه لم يمتنع قيام الشي وبقائه معا بالمحل فيلزم الترجيح بل مرجح اذ ليس جعل احدهما صفة للأخرى اولى من العكس فيلزم امكان المحال وهو باطل وانت خبير بان هذا الدليل مدل على امتناع قيامها بالمحل سواء كان قيامها به بمعنى تبعيتهما له في التحيز او بمعنى اختصاصهما به اختصاص الناعت بالمنعوت فالأولى ترك قوله بمعنى آهـوابقاء القيام اطلاقه اللهم إلا أن يقال ذكره لان الكلام انما هو على تقدير أن يكون القيام بالغير بمعنى التبعية له في الحيز.[1244]

[1241] ينظر البحث ص 156

[1242] ينظر البحث ص 158

[1243] ينظر البحث ص 160

[1244] ينظر البحث ص 161

- **رأيه في الإرادة والمشيئة:** وفرق الحيدري بين المشيئة والإرادة حيث جعل المشيئة صفة واحدة أزلية متناولة لجميع ما يشاء الله بها من حيث يحدث، والإرادة حادثة متعددة بتعدد المراد.1245 والإرادة تقتضى المقام اذ المقام مقام بيان وجود صفات له تعالى حقيقية قديمة ودفع هذا باختيار هذا الشق ونفي النقص بان ثبوت المأخذ له تعالى يدل على ثبوت ما يحصل بالمأخذ من العلم والقدرة وغيرهما ولما كانت هذه صفات موجودة في المخلوقات تكون موجودة في الواجب أيضاً وهذا يجرى في الواجب والموجود فانهما من الصفات الاعتبارية في المخلوق أيضاً وبهذا يدفع ما ذكره سابقاً ايضه من ان الكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها لكن يرد على هذا ان هذا قياس الغائب على الشاهد وهو ليس بمقبول وبالجملة الذى يظهر تحقيقه كون الصفات عينا له تعالى بمعنى أن يكون منفية وتثبت نتائجها لذاته تعالى والافعال المتقنة إنما تدل على كونها منكشفة عند الفاعل لا على ان علمه صفة موجودة فيه حقيقة.[1246]

- **رأيه في القضاء والقدر:** يرى الحيدري أن القضاء والقدر وهي واقعة بخلق الله، وأن الله تعالى خالقٌ لأفعال العباد كلها، والخلق هنا بمعنى: التقدير والتصوير لا بمعنى إبراز الشيء من العدم إلى الوجود، وأن العبد مكتسب لأفعاله مختارٌ لها، وهي واقعة بخلق الله، والتكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وادٌ على الكسب والاختيار، فهي واقعة بقضائه تعالى وقدره.

وإرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، وأفعال العباد مُرادةٌ له تعالى، والله تعالى مكّن العباد من الاختيار وعَلِمَ اختيار كل واحدٍ منهم قبل أن يوجده، فأراد لهم من الأفعال ما عَلِم منهم، وقدّرها لهم قبل إيجادهم وكتبها عليهم، فهول يقول في تعليقاته: **اذ مراده** بالقضاء فيه اما الفعل مع زيادة احكام على ما حمل عليه القضاء في كلام المص او الارادة التي هي من صفاته تعالى الذاتية واراد الش بوجوب الرضاء به على هذا وجوب الرضاء به حاجة وعلى كلا التقديرين لا معنى لوجوب الرضاء به اذ لا سترة في صحة الرضاء بفعله تعالى أو بتعلق صفة من صفاته أيضاً أي كما انه لا معنى لوجوبه بنفس صفة من صفاته فمراد الش ايضا ليس الا وجوب الرضاء بالمتعلق اي بمتعلق الفعل ان كان المراد بالقضاء الفعل او بمتعلق الصفة ان كان المراد به الصفة الذاتية من حيث انه متعلق مقتضى، لا من حيث ذاته لكن لما كان الرضاء بالأول أي بالفعل او بتعلق الصفة منشاء للثاني اي للرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق فقط ذكر الجواب على هذا الأسلوب فجوابه الش هو الجواب الذي اعترفت بكونه صواباً وانما لم يذكر هنا أي في التمهيد لبيان مراد، الش عدم السترة لصحة الرضاء بنفس صفة من صفاته تعالى ايضا لان القائل كان معترفا به.

اذا كان معنى الارادة الغير المجبرة هو الرضاء، بالطاعة من الفاسق والايمان من الكافر يكون مذهب المعتزلة وهو كون الطاعة والايمان مراداً من الفاسق والكافر بإرادة غير مجبرة عين مذهب اهل السنة من كونهما مرضيين منها فكما انه لا يلزمهم نوع نقض ومغلوبية بعدم وقوع المرضى كذلك لا يلزمان على مذهب المعتزلة اذ لا فرق بينه وبين مذهبهم.[1247]

لكن لا بمعنى انه ليس لقدرته تعالى وارادته مدخل اصلا لا ابتداءً ولا بواسطة كيف والعبد الذي هو الفاعل الموجد عندهم وكذا قدرته المؤثرة، وارادته المرجحة على رايهم انما يقع عندهم أيضاً بمحض قدرته سبحانه وتعالى بل بمعنى ان المؤثرة، القريب فقط هو قدرته والمرجح القريب فقط هو ارادته وكل من قدرته تعالى ورادته من الاسباب البعيدة لكن لا يوجد هو تعالى في البعد عندهم القدرة والارادة بحيث يجب بهما الفعل ويمتنع تخلفه عنهما بل بحيث يكون العبد بعد خلقه تعالى اياهما فيه مستقلا في الفعل مختارا فيه بحيث يصح الفعل والترك منه لئلا يبطل التكليف بالأوامر والنواهي وارتفع والمدح والذم والثواب والعقاب على الافعال الاختيارية على ما زعموه وقد عرفت ردهم وايضا يرد عليهم ان الايجاب والاضطرار امر يلزمهم البتة اذ بعد

[1245] ينظر البحث ص 119
[1246] ينظر البحث ص 113
[1247] ينظر البحث ص 151

تحقق المبادي وقد حقق انه لا اختيار في المبادي لابد من تحقق الفعل عند ارتفاع الموانع فلا يندفع السؤال ببطلان التكلف وارتفاع المدح والذم والثواب والعقاب على ما زعموه بأثباتهم قدرة مؤثرة في العبد ردهم وأيضاً يرد على ظه قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزمه أنه لو كان العبد فاعلا مختارا لفعل الافعال باختياره فقد يكون تارة كالفعل اي لا يرد فعله والله سبحانه وتعالى لا يرضى به بل يريد الفعل فان حصل الفعل لزوم ان لا يكون العبد فاعلا اصلا او ترك العبد لزم عجزه تعالى لكن على ما هو التحقيق عند أهل الحق، من أن تخلف المراد عن ارادته تعالى عجز مطه لا عندهم من أن التخلف عن الارادة التفويضية ليس بمعجز اذا ارادة الفعل من العبد منه تعالى تفويضية عندهم لكن الكلام على سبيل التحقيق لا الالزام فكيف يكون العبد فاعلا مختارا لكن الحق أن ايجاب الشيء بالاختيار لا ينافي في الاختيار بل محقق له كما في افعاله تعالى وعلى هذا يدور ما ذهب اليه المعتزلة من ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاماً والاشاعرة من أن له جزءا اختياريا فيها إلا ان شيئا منها لا يدفع السؤال المذكور بناء على ما ذكرناه من ان مبادى الافعال الاختيارية لا اختيار للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى شيء كذا حققه الوالد في حاشية على شرح العقائد، العضدية.[1248]

وذلك لان علمه تعالى بان العبد يفعله باختياره أو بتركه كذلك لو كان موجباً للفعل أو الترك وسبباً يسلب قدرة العبد واختياره في فعله لا يكون هذا العلم تابعاً ومطابقا لمعلومه اذ المعلوم هو الفعل والترك الذي يكون العبد مختارا فيهما مع انه على هذا يكون علماً بفعل واجب او ترك كذلك وفيه أن وجوب الفعل الذي باختيار من العبد أو ترك كذلك في نفس الامر بتعلق علمه تعالى لئلا يلزم جواز انقلابه جهلا لا ينافي مطابقة العلم للمعلوم وتبعيته له اذ لا معنى للمطابقة هنا الا كونه صورته ان كان العلم صورة او كشفه أن كان صفة حقيقية ذات اضافة وكشف أو نفس الاضافة والاخفاء في عدم منافات ما ذكرناه لمطابقته، بهذا المعنى نعم أن كان الاختيار من العبد استقلالا لكانت هذه المقدمة ممنوعة بمثل ما ذكرناه توجيها لعدم ورد السؤال على المعتزلة بتعميم العلم فتذكر لكنه ليس من العبد كذلك على ما هو الظه من مذهب أهل السنة بل ليس له فيه الا الكسب ان كان اختياراً وسيجيئ أيضاً فيرد السؤال وليس الجواب الا يمنع المقدمة الثانية منه اعنى قوله وهذا ينافي الاختيار على ما اختياره الش.[1249]

دفع لما يمكن أن يقال صرف القدرة أن كان من العبد استقلالا كان خالقا لبعض افعاله، اذ صرفها من الافعال وهو لا يوافق مذهب اهل السنة والجماعة وان كان منه سبحانه وتعالى وهو متفرع عن ارادة العبد الفعل وهي أيضاً صفة مخلوقة فيه منه تعالى فلا شيء من العبد فكيف يجعل كسبا له محصلة اختيار الشق الثاني يدل عليه قوله لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل حيث جعل التعلق بالفعل قيد اللصقة المخلوقة ولم يجعل الصفة نفسها مخلوقة والتعلق ناشئا، عن ذاتها ودفع انه لا شيء ح العبد بان ذلك الصرف انما هو بسبب تعلق ارادة العبد بالفعل بمعنى انه يصير سبباً عاديا لا حقيقيا والا لاحتياج خلقه تعالى للأفعال الى غير ارادته تعالى وقدرته وهو منتقٍ عند أهل السنة والجماعة لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل ومصروفة اليه وهى قدرته التي من شانها التأثير فيه بالفعل، ووجوده بها لو لم تكن قدرته تعالى مؤثرةً فيه بالفعل موجدة، له كذلك وتعلق الارادة وصرفها يجوز ان يكون لذاتها اي لذات ارادة العبد فيجوز ان يكون منها عند أهل السنة وهذا القدر اي كون تعلق الارادة الذي هو ناش من ذات الارادة التي هي صفة العبد سبباً عادياً بالصرف قدرته كاف، في كون ذلك الصرف كسبا وان كان ذلك الصرف منه سبحانه وتعالى ولا يندفع الجبر بهذا على ما لا يخفى لكنه غير مضر كما عرفته لكن بقى الكلام في جواز أن يكون صرف الارادة لذاتها اذ يلزم وقوع شيء بلا تأثير من الله فيه ابتداءِ ولم يقل اهل السنة به والايجاب بان التعلق امر اعتباري فيجوز ان يكون من غيره تعالى لأنه مع كونه جاريا في تعلق القدرة أيضاً يرد عليه أن الافعال الاعتبارية أيضاً منه سبحانه وتعالى عندنا

[1248] ينظر البحث ص153

[1249] ينظر البحث ص155

مشاعر اهل السنة والجماعة فالوجه ان يقال المراد أن ارادة العبد وقدرته المصرفتين منه سبحانه وتعالى الفعل كسب وكون العبد محلا لهما كاف في كونها كسباً هذا.[1250]

- **رأيه في الهداية:** اذ الحاصل هو أن المشايخ قالوا الهداية حقيقة شرعية في خلق الاهتداء عندنا وحقيقة كذلك في بيان طريق الصواب عند المعتزلة وحاصل ما هو المشهور بين القوم هو أن الهداية حقيقة لغوية او عرفية عامة عندنا أهل السنة في الدلالة على ما يوصل سواء حصل الوصول الاهتداء أو لم يحصل أي بمعنى بيان الطريق وارأئته وعند المعتزلة حقيقة كذلك في الدلالة الموصولة بالفعل أي في خلق الاهتداء وظاهر انه لا منافات بين هذين ويجوز اجتماعهما[1251].

- **رأيه في الاجل :** رأيه كرأي أهل السنة لكن يعلم كون زمان القتل الاجل بالمعنى المذكور علما قطعياً بالقتل ولو لم يقتل فيه لم يعلم كون ذلك الاجل المذكور قطعا فيجوز أن يكون هو فيموت فيه على تقدير عدم القتل أيضاً وان يكون غيره فلا يموت فيه قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل لو لم يقتل فيه ومن هذا عرفت ان ما ذكره هنا لا ينافي ما ذكره انفا من ان عند اهل الحق لا قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل ذلك القتل المخصوص لو لم يقع هو أي ذلك القتل[1252]

قبل بديهية المسئلة إنما هي قول أبي الحسين واتباعه من المعتزلة والجمهور منهم قالوا بانها نظرية فاطلاق لفظة الحجة في كلام الش يمكن ان يكون مبنياً على هذا فلا حاجة الى جعلها مجازا عن معنى التنبيه [1253]

قال يبطل ولم يقل يموت بناء على أن المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله واثر صنعه والمراد ان القتل الذي مصدر المبنى للمفعول فعل العبد أي اثر فعل العبد القاتل فلا يرد ان القتل قائم بالقتل وحال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وزهوق الروح اذي هو بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة على أن كون الموت في المقتول وزهوق روحه بإيجاد الله تعالى بطريق جرى العادة عقيب القتل عنده ممنوع لأنه من المعتزلة وكونها بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة مذهب أهل السنة، بأجل القتل لا بأجل الموت، فسربه ليشمل المشروب فانه رزق ايضا فيكون الكلام مشتملا على المجاز بذكر الخاص واردة العام وهو التناول إلا أن يقال بكونه مشتركا بين الخاص والعام [1254].

- **لا يجب على الله فعل الاصلح للعباد:** أن الله تعالى لا يجب عليه شيء فعل ما هو ألا صلح للعباد، لأن لو

وجب على الله لما كان له مِنة ٌ على العباد في هدايتهم وانه يراعي الحكمة في افعاله فلا يخلو فعلُ من أفعاله من حكمة ٍ إلا ان ذلك ليس بواجب عليه وهو كما يقول: ان الاصلح عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض فيلزم ترك الاصلح في الكافر المذكور ولا يلزم على هذا ترك الاصلح فيمن مات طفلا لجواز ان يعلم الله تعالى منه الكفر لو كلف فالا صلح له في علم الله تعالى الموت طفلا.

اذ ترك الكريم العليم بعواقب الامور محض حقه وهو الأصلح لا يخلو عن حكمة وان لم تطلع عليها .

أن هذا الجواب حاصل ان هذا الجواب بناء على ما بين من حاصله لا يكون جواباً عما ذهب اليه المعتزلة لأنه الى ان عدم وجوب رعاية الأصلح لعدم كون تركه خاليا عن الحكمة أي لان الحكمة مقتضيه لتركه وهذا مما لم ينكره المعتزلة بل جوزوا ترك الأصلح اذا اقتضت الحكمة تركه واوجبوا رعاية الأصلح الذي لا تقتضى الحكمة تركه وهذا الجواب لا ينفيه بناء على ما بينه المحشي من حاصله .[1255]

[1250] ينظر البحث ص158

[1251] ينظر البحث ص 169

[1252] ينظر البحث ص 166

[1253] ينظر البحث ص 166

[1254] ينظر البحث ص 167

[1255] ينظر البحث ص 169- 170

- **هل الحرام يعد رزقا:** يرى الحيدري أن الرزق قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وان كل إنسان يستوفي رزقه كاملاً، حلالاً كان أو حراماً ، وأنه لا يتصور أن يأكل رزق غيره، لأن ما قدره الله غذاءً لشخص يمتنع أن يأكله غيره، فهو يقول في تعلقاته: ولا يأكل ذلك الغير رزقه بان يكون مكول ذلك الشخص رزق غيره بالانتفاع به من جهة اخرى غير جهة الاكل .

بان يقال مملوك يأكله المالك من حيث أنه مملوك ولما كان المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فيه صار محصله بعد ملاحظة الحيثية انه مأذون فيه في التصرف الشرعي أي الجائز بحسبه يأكله المالك من حيث الاذن فيه في التصرف الشرعي وح لإخفاء في اندفاع النقض بخمر المسلم وخنزيره وان كانا مملوكين له اذا اكلهما اذ لم يكن يأكلهما من حيث كونهما مملوكين أي من حيث الاذن في التصرف الشرعي فيهما اذ اكلهما غير جائز بحسبه على تقدير كونهما مملوكين أيضاً.[1256]

[1256] ينظر البحث ص 167

الخاتمة

أن سعدالدين التفتازاني في الواقع أشعري المذهب في تأصيله الكلامي كما في كتابه (شرح المقاصد)، أما في شرحه لهذا الكتاب (العقائد النسفية) شرحها على مذهب الماتريدية مسايراً لمذهبهم دون انتقادهم لهم أو ترجيح لمذهب الأشعرية، وإن كان يختار لنفسه مذهب الأشاعرة خصوصاً، وكان يفتي بالمذهبين الشافعي والحنفي.

احمد بن موسى الخيالي، كان متكلماً وفقيهاً وأصولياً، وكان بارعاً في العلوم العقلية وفاق اقرانه ودرس بمدارس الروم، فكان مدرسا بالمدرسة السلطانية في بروسة (بتركيا) ثم في أزنيق، فشرح الخيالي هذا الكتاب وأضاف له إضافات جديدة.

أنّ حيدر الثاني بن أحمد الاول بن حيدر الاول بن محمد الحسين آبادي الشافعيّ الماورائي، وكان بارعاً في الفنون العقلية والنقلية، وكان أشعري في العقيدة وشافعي في الفقه، كان من افضل علماء عصره، كان عالما مدققا فاضلا جليلا نبيلا ومدرسا مفيدا ومصنفاً، وكان في عائلة دينية عريقة ومعروفة، وواحد أعلام الحيدرية وخدم القرآن الكريم والتفسير والعلوم الدينية والعقلية بكل فنونها وفروعها التي كانت تدرس في المدارس الدينية آنذاك.

أثبتت الدراسة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، توجد المخطوطة في دار المخطوطات العراقية برقم (10662) في مدينة بغداد، وجاء على غلافها (فيقول الفقير الحقير المعترف العجز، والتقصير حيدر بن احمد الكردي الحسين ابادى لما كانت الحاشية المنسوبة الى المولى الخيالي على شرح العقائد العلامة الثاني المحقق التفتازاني) وهذا العنوان مكتوب بشكل واضح ومقروء.

أما ما يخص سبب تسمية كتاب حيدر بن احمد الماوراني في المقدمة المخطوطة: آراء العلامة حيدر بن احمد الماورانى في تعليقاته. جاء في المقدمة المخطوطة ما يبين تسمية المخطوطة بهذا الاسم.

إن المؤلف حيدر بن احمد الماورانى هو من أهل السنة والجماعة وهو يتبين من خلال تصفح كتبه و حواشيه على الكتب العقدية أنه كان أشعريا في عقيدته.

أما ما يخص منهج المصنف، المنهجية والدقة في التأليف، حيث بدأ المؤلف بتأليف الكتاب بتمهيد وجيز ومختصر بليغ وفصيح، بيّن فيه هدفه من التأليف، وأشار إلى سبب تأليفه، ووضح وجه تسمية هذا الكتاب بهذا الاسم، ثم شرع بالدخول إلى لب وجوهر هذا العلم.

تبين من دراسة هذه المخطوطة وتحقيقها أن عائلة الحيدري الكردية عائلة لها باع طويل في العلم الشرعي والعلوم بشكل عام لمدة بلغت ثلاثة قررون .

بينا من خلال الدراسة أمهات المسائل المطروحة في هذه آراء الحيدري من إثبات صفة القدم لله تعالى ومسألة قيام بعض الصفات مكان بعض، وهداية الله تعالى لعباده ، وبطلان قول النصارى في تعدد الآلهة ، وكذلك مسائل : المعجزة ، ووجود علة لكل موجود ، ورؤية الله تعالى، وموضوع الحدوث ، وموضوع قدم الزمان، وجواز انفكاك الصفتين من حيث الوجود العام لا من حيث حيز والمكان، واستغناء تعالى عن غيره واحتياج غير إليه تعالى.

على الرغم من أنه كان مع آراء الخيالي والتفتازاني غالبا لأنه أشعري المذهب، إلا أنه لم يكن موافقا للخيالي والتفتازاني في بعض الأحيان ، فقد كانت له شخصيته العلمية المستقلة .

ظهرت شخصية الحيدري بوضوح في تعليقاته على شرح الخيالي ، وبان من خلال ذلك مذهبه العقائدي وقدرته العلمية على الرد على الشبهات وعلى بيان الحقيقة عن طريق الأدلة الشرعية القليلة والمناقشة العقلية المنطقية ، وقد بينا ذلك في موضعه المناسب من البحث.

كان الحيدري مؤدبا في أسلوبه العام والرد على خصومه والآراء التي تناقض عقيدته، ولم نر تجاوزا منه على أحد من خصومه.

كان الحيدري يطيل في المسألة الواحدة ولا ينتقل منها إلا بعد أن يوفيها حقها من المناقشة وبيان الأدلة، لذا وجدنا في أسلوبه الإسهاب والإطالة .

أعتمد الحيدري على الأدلة العقلية المنطقية في الرد على الشبهات ، أما الأدلة النقلية فقد كانت قليلة، فهو لم يستشهد من القرآن سوى عشر آيات تقريبا، ولم نراه يستشهد بالحديث النبوي قط.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابراهيم فصيح، **الصراط المستقيم في الدين المحمدي القويم،** فيان صالح على، 2004م.

إبراهيم فصيح، إبراهيم بن صبغة الله بن أسعد الحيدري، **الذخائر**، تح: معن حمدان علي، مجلة فصلية محكمة تعنى بالآثار والتراث والمخطوطات والوثائق، السلسة الحيدرية، الطبعة الخامسة:2001م.

إبراهيم فصيح، ابراهيم بن صبغة بن أسعد الحيدري، **عنوان المجد في احوال بغداد والبصرة ونجد،** تح: أحمد فريد المزى، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 2010 م.

ابن تيمية ابي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم، محمد رشاد سالم، **درء تعارض العقل والنقل،** الطبعة الثانية 1411هـ - 1991م.

ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد، (المتوفي:852هـ)، **إنبا الغمر بإنبا العمر،** تح: حسين حبشي، القاهرة - مصر: 1389هـ - 1969م.

ابن حجر العسقلاني، ابو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد، (المتوفي:852هـ)، **الدرر الكامِنة في اعيان المائة الثامنة،** تح: محمد عبدالحميد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد، الطبعة: الثانية، 1392هـ - 1972م.

ابن خلكان، لأبي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر الإربيلي(المتوفي: 681هـ) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** تح: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة الاولى 1900.

أبو الفضل، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي، أبو الفضل (المتوفي 1206هـ)، **سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر،** تح: أكرم حسن العلبي، الناشر دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الثالثة: 1408هـ - 1988م.

الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية،** أبو منصور (المتوفي 429 هـ) الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1977 م.

إسماعيل، زبير بلال إسماعيل، **علماء و مدارس في اربيل،** مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل ، الطبعة الاولى: 1984م.

الاصبانى، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانسارى، **روضات الجنات في احوال العلماء والسادات،** المطبعة الحيدرية طهران - قم - خيابان ارم ،سنة 1390هـ .

الإيجي، شرح العضد القاضي عضد الملة والدين عبدالرحمان بن أحمد (المتوفي 756هـ)، **على مختصر المنتهى الأصولي،** للإمام أبي عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المالكي (المتوفي 646هـ)، ضبطه ووضع حواشيه فادي نصيف، طارق يحيى، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الاولى 1421هـ - 2000م.

الباقلاني، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب (المتوفي 403هـ)، **التقريب والارشاد الصغير**، وحققه عبدالحميد بن علي أبو زيد جزء الاول، الطبعة الثانية: 1418ه 1998م.

البحركى، طاهر ملا عبدالله، **ميزووى زانايانى كورد**، نوسينكه ى : ته فسير ــ هه ولير، جابى دووم : 1437ك - 2016هـ .

البحركي، طاهر ملا عبدالله، **حياة الأمجاد من العلماء الاكراد**، الطبعة الاولى، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1436هـ 2015م .

البغدادي، اسماعيل باشا بن محمد امين بن مير سليم البابانى، **إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، النشر:1413 هـ ــ 1992م.

البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (المتوفى: ١٣٩٩هـ)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول ١٩٥١، دار إحياء التراث العربي بيروت ــ لبنان، الطبعة الاولى:1951.

البيضاني، جواد كاظم، **التاريخ المؤرخون الكرد**، الناشر: دار ومكتبة البصائر بيروت ــ لبنان، الطبعة الاولى : 2012م.

التفتازانى، مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي سنة791 هـ)، **شرح المقاصد في علم الكلام**، تح: د عبدالرحمان عميرة، دار المعاريف النعمانية، باكستان، الناشر دار المعارف النعمانية، 1401هـ-1981م.

التفتازانى، مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي سنة791 هـ)، **شرح العقائد النسفية**، تح أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الازهرية ـ القاهرة، الطبعة الاولى 1407هـ ـ 1987م.

التفتازانى، مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي سنة791 هـ)، **شرح العقائد النسفية**، تح علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان .

التفتازاني، عبد القادر المعروف الكردي، **متن تهذيب المنطق في الكلام**، مطبعة السعادة الطبعة الاولى : 1912م .

التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله الشهير بسعد الدين المتوفي 793هـ، **شرح المقاصد**، قدم له ووضع حواشه: ابراهيم الشمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت لبنان. سنة 1971م.

التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله، **شرح العقائد جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد**، نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي، مكتبة المدينة للطباعة والنشر، كراتشي باكستان، الطبعة الاولى 2009م ـ 1430هـ .

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تح: علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون ــ بيروت، الطبعة الأولى ـ ١٩٩٦م.

الجبورى، عبدالله الجبرى، **المستدرك على الكشاف عن مخطوطات خزائن كتب الاوقاف**، الطبعة الاولى مطبعة المعارف ـ بغداد :1385هـ ـ 1965م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، (المتوفى: ٨١٦هـ)، **التعريفات**، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597هـ)، **التبصرة لابن الجوزي**، الناشر:دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986م، عدد الأجزاء:1

الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني،(المتوفي: ١٠٦٧هـ) **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٩٤١م.

الحسيني، السيد احمد، **تراجم الرجال**، مجموعة تراجم لإعلام أكثرهم مغمور ونتنشر موادها التاريخية لأول مرة، الناشر مطبعة نكارش، الطبعة الاولى: 1422هـ.

الحكمي، الشيخ العلامة الحافظ بن أحمد رحمه الله (1342هـ - 1377هـ) **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد**، حققه وعلق عليه وضبط، محمد صبحي بن حسن حلاق، الجزء الاول، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة 1426هـ.

الخرعان، محمد بن عبد الله ، **قصة الخلق**، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الاولى، 2008.

خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى:1067هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد 1941م.

د. مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي أول معجم شامل بكل المصطلحات الفلسفية المتداولة في العالم وتعريفها**، الناشر دار اسامة للنشر والتوزيع الاردن عمان الطبعة الاولى 2009م.

الدمشقي، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير البصدوي (701هـ - 774هـ) زكار، راجع نصه وضبطه وقدم له: سهيل زكار، **البداية والنهاية**، دار صادر بيروت الطبعة الاولى: 2005م.

الدواني، جلال الدين الدواني، **رسالة اثبات الواجب**، الناسخ: محمد بن محسن بن محمد صالح، مكان النسخ: بغداد ، تاريخه 1225.

الدواني، جلال الدين ، **شرح العقائد العضدية**، وهو شرح متن العقائد العضدية الّتي كتبها الإمام عضد الدين الإيجي في تلخيص عقائد أهل السنة والجماعة، وهذا الكتاب من كتب الدرس التي تناولها العلماء بالشرح والتعليق والحواشي عليه.

الدواني، محمد بن أسعد الصديقي الدَّوَّاني، جلال الدين (المتوفى: ٩١٨هـ)، **الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة** ، تح: عبد الله حاج علي منيب، الناشر: مكتبة الإمام البخاري، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

الدوري، قحطان عبدالرحمن، **العقيدة الاسلامية ومذاهبها**، الطبعة الخامسة، مطبعة لبنان، سنة الطباعة 1437هـ — 2016م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (المتوفي 748 هـ)، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث القاهرة، 1427 هـ ـ 2006 م..

الرازي، قطب الدين (المتوفي766هـ)، **شرح المطالع**، مع تعليقات السيد الشريف الجرجاني وبعض التعاليق الاخرى، راجعة وضبط نصه: اسامة الساعدي، الطبعة الاول. مطبعة سليمان زاد. عدد اجزاء2.

الراوي، محمد سعيد الراوي البغدادي، عماد عبدالسلام رؤوف، **تأريخ الاسر العلمية في بغداد**، دار الشؤن الثقافة العامة، بغداد، الطبعة الاولى: 1997م.

روحانى، بابه شيخى مه ردوخ، **ميزووى ناودارانى كورد** ، ماجدى مه ردوخ ، هه ولير ، به ركى يه كه م : 2011ز.

الزركاني، محمد صالح، **فخر الدين الرازي وآراه الكلامية والفلسفة**، دار الفكر.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (المتوفي:1396هـ) **الاعلام**، الطبعة: الخامسة عشر، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، 2002م، 1422هـ.

الزفتاوى، عصام الدين السيد أنس مصطفى، **مناهج التصنيف في الفلسفة الإسلامية**، رسالة الماجستير، تحت اشراف، عبدالحميد عبدالمنعم مدكور.

السامرائي، يونس إبراهيم، **تاريخ علماء البغداد في قرن الرابع العشر**، مطبعة الاوقاف والشؤن الدينية ،1982م .

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، (المتوفى: ٧٧١هـ)، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، **طبقات الشافعية الكبرى**، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، بيروت، 1412 هـ، 1992 م.

سعد الدين التفتازانى، مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفي: 792 هـ)، **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، تح: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى 2001م.

السمرائى، يونس الشيخ إبراهيم، **القبائل والبيوتات الهاشمية في العراق، الدار العربية للموسوعات**، الطبعة الاولى:2004م ـ 1425هـ.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي، أبو سعد (المتوفى: 562هـ)، **الأنساب**، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الطبعة الأولى، 1382هـ ـ 1962م.

سيد، محمد صالح محمد، **مدخل الى علم الكلام**، الناشر، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

السيوطى، جلال الدين عبدالرحمان، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تح: محمد ابو لفضل إبراهيم ، الطبعة الاولى، 1384هـ - 1965م .

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمان، **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، دار الرشاد الحديثية، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1431هـ ـ 2010م.

الشافعي، حسن الشافعي، **التيار المشائي في الفلسفة الاسلامية**، الناشر دار الثقافة العربية القاهرة 1418هـ - 1998م.

الشافعي، حسن محمود، **المدخل الى دراسة علم الكلام**، من منشورات ادارة القران من العلوم الاسلامية، الطبعة الاولى 1409هـ ـ 1989م.

الشهرزوري، يوسف بن حمزة الالياسي الكوراني، **الذهب المذاب في مذاهب النحاة ودقة الإعراب**، تح: حمدي الجبالي، مكتبة :جامعة الاسلامية ، السعودية، تاريخ النشر:1148هـ.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد (المتوفى: ٥٤٨هـ)، تح: عبد العزير محمد الوكيل، **الملل والنحل**، الناشر: مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، تاريخ النشر 1968م ـ 1387.

الشوكاني، محمد بن على، ت :1250هـ، ***البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع***، ويليه الملحق التابع للبدر الطالع، الناشر: دار الكتاب الاسلامي بالقاهرة، سنة 1348هـ.

صالح، رفيق صالح، الاثار الكاملة للمؤرخ الكردي محمد أمين زكي :**مشاهير الكرد وكردستان**، لإحياء التراث الوثائقي، مطبعة شفان سليمانية: 2005م.

صالح، ياسين صابر، **ئينسايكۆ بيدياى كشتى**، جابى دووم، سليمانية: 2009م.

الصلابي، علي محمد محمد ، **قصة بدء الخلق وخلق آدم عليه السلام**، دار ابن كثير.

الصويركى، محمد على، **معجم اعلام الكرد في تاريخ الاسلامي والعصر الحديث**، السليمانية مطبعة مؤسسة حمدي للطبع والنشر:2005م.

الصويركى، محمد على، **الموسوعة الكبرى لمشاهير الكرد لمشاهير الكرد عبر التاريخ**، دار العربية للموسوعات: 2008م .

الطوسي، الخواجة نصير الدين الطوسي، **قواعد العقائد**، تح: علي الرباني الكلبايكانى، الناشر ، لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم.

العثيمين، محمد بن صالح بن محمد (المتوفى: ١٤٢١هـ)، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعةالأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ.

العجلي، الفضل بن قدامة (المتوفي:130هـ)، **ديوان ابي النجم العجلي**، جمعه وشرحه وحققه: د. محمد بن أديب عبدالواحد جمران، سنة الطبعة:1427ه ـــ 2006م.

العكري الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري ، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، حققه: محمود الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

عماد عبدالسلام رؤوف، **مراكز ثقافية مغمورة في كردستان العراق خلال القرون المتأخرة**، الطبعة الاول ـ اربيل، 2008م.

العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى(المتوفي: ٩٨٢هـ)، تفسير أبي السعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

العمري، عصام الدين، عثمان بن علي بن مراد العمرى، **الروض النضير في ترجمة أدباء العصر**، تح: سليم النعيمي، مطبعة : المجمع العلمي ـ العراق، 1395هـ – 1975م.

العنجري، حمد السنان وفوزي، **أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء الأمة وأدلتهم**، الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع.

العَيْدَرُوس، محي الدين عبد القادر بن شيخ، **النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405م.

الفرهادي، عبدالله الفرهادي، **الأكيل في محاسن أربيل**، مطبعة جامعة صلاح الدين – أربيل، الطبعة الاولى: 1422هـ -2011م.

الفيومي، محمد إبراهيم (المتوفي: ١٤٢٧هـ)، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة: الرابعة ١٤١٥هـ-١٩٩٤.

القرداغی، محمد علی، **بووزاندنه وه ی میزووی زانایانی کورد**، جابي يه كه م: جابخانه ي ئاراس هولير- 2004 م .

القرداغي، محمد على، **ورود الكرد في حديقة الورود**، سلسة الثقافية، دار ئاراس للطباعة والنشر، شارع كولان اربيل، الطبعة الثانية :2007م.

القره داغي، محمد على، **كنوز الكرد في خزائن دار المخطوطات العراقية** ، السليمانية، الطبعة الاولى، 1434 هـ - 2013م.

القزلجي، **التعريف بمساجد السليمانية ومدارسها الدينية**، بغداد، 1938م.

القمي، عباس بن محمد رضاء بن أبي القاسم، (المتوفي:1359هـ)، **الكني والالقاب**، منشور مكتبة الصدر - طهران.

كار بروكلمان، **تاريخ الادب العربي**، تح: عبدالحليم النجار و رمضان عبدالتواب، الناشر: دار المعارف، سنة النشر 1977م.

كبري زادة، احمد بن مصطفى الشهير، طاش كبري زادة، (المتوفي: 968هـ)، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الاولى 1405هـ - 1985م.

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني (المتوفي: 1408هـ)، **معجم المؤلفين**، تراجم مصنفي الكتب العربية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، الطبعة الاولى:1414هـ - 1993م.

الكنوي الهندى، محمد عبدالحي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، تح: السيد محمد بدر الدين ابو فراس النعاني ،الناشر : دار الكتب الاسلامي القاهرة .

كه سايه تييه ناوداره كانى كورد ئينسايكؤ بيدياى، وه لامي كورد، به ركي هه شته م، جيهاني زانيارى، بنكه هى روشنبيرى لوبنانى بو جاب وركيران ودابه شكرن، 1433ك - 2012هـ.

الكوراني، للملا إلياس (المتوفي: 1138هـ)، **حاشية الكوراني على شرح التفتازاني للعقائد النسفية**، تح: بشير برمان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1971م.

المحامي، محمد فريد بك ابن أحمد فريد باشا، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تح: إحسان حقي، الطبعة الاولى، دار النفائس، بيروت لبنان، 1401هـ – 1981م .

محمد أمين، أكرم عبدالوهاب، **الامداد شرح منظومة الإسناد**، طبع: المكتبة الوطنية، أربيل.

المحمدي، سعيد محمد أحمد، **اسهامات العلماء الكرد في خدمة اللغة العربية والثقافة الاسلامية**، الطبعة الاولى، 1435هـ - 2013م، دائرة البحوث والدراسات سلسلة الدراسات الاسلامية المعاصرة.

المدرس، ملا عبدالكريم بن محمد، **بنه ماله ي زانياران**، ناوه ندى بلاوكردنه وه :سنة كتيبه كانى ، جابي يه كه م، 1389هـ.

المدرس، عبدالكريم بن محمد، **علماءنا في خدمة العلم والدين**، دار الحرية، بغداد ــ العراق، الطبعة الاولى: 1983م.

المزيدى، أحمد فريد المزيدى، **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الاشاعيرة والماتريدية**، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الاولى:2013م.

المغربي، علي عبد الفتاح، **الفرق الكلامية الاسلامية مدخل ودراسة**، الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية 1415هـ 1995م.

نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (المتوفى: ق ١٢هـ)، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء: ٤.

الهسنياني، صالح شيخو رسول، **علماء الكرد وكوردستان من القرن الاول الهجري للإسلام** المتوفي سنة 1400هـ، مطبعة هاوار دهوك 2012م.

الهندي، خضر بن جلال الدين في علم الكلام، تح: عبد النصير ناتور أحمد المليباري، **شرح العلامة الخيالي على النونية**، الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى: 2008م.

اليزدي، عبدالله بن شهاب الدين الحسين اليزدي (المتوفي:981هـ)، **الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني** ، طبع ونشر مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الخامسة 1433م.

Constance C. .Meinwald (14-3-2019), "Plato"